MICHEL FOUCAULT

DITS ET ÉCRITS

1954-1988

II

1970-1975

Édition établie sous la direction
de Daniel Defert et François Ewald
avec la collaboration
de Jacques Lagrange

Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du livre



GALLIMARD

Traducteurs du tome II

Fabienne DURAND-BOGAERT : nos 72, 89, 97, 100, 137; Jacques CHAVY : nos 105, 125; Annie GHIZZARDI : nos 109, 136, 153; Ryôji NAKAMURA : nos 82, 83; Plinio-Walder PRADO Jr. : nos 85, 126, 139, 141, 160, 163; Anne RABINOVITCH : n° 132; Sandra DE SOUZA : n° 124.

1970

72 *Préface à l'édition anglaise*

« Foreword to the English Edition » (« Préface à l'édition anglaise »; trad. F. Durand-Bogaert), *in* Foucault (M.), *The Order of Things*, Londres, Tavistock, 1970, pp. IX-XIV.

Il faudrait peut-être intituler cette préface « mode d'emploi ». Non qu'à mes yeux le lecteur ne soit pas digne de confiance – libre à lui, bien entendu, de faire ce qu'il veut du livre qu'il a eu l'amabilité de lire. Quel droit ai-je donc de suggérer qu'on fasse de ce livre un usage plutôt qu'un autre? De nombreuses choses, alors que je l'écrivais, n'étaient pas claires pour moi : certaines semblaient trop évidentes, d'autres, trop obscures. Je me suis donc dit : voici comment mon lecteur idéal aurait abordé mon livre si mes intentions avaient été plus claires et mon projet mieux à même de prendre forme.

1) Il reconnaîtrait qu'il s'agit là d'une étude dans un champ relativement négligé. En France, au moins, l'histoire de la science et de la pensée cède le pas aux mathématiques, à la cosmologie et à la physique – sciences nobles, sciences rigoureuses, sciences du nécessaire, toutes proches de la philosophie : on peut lire, dans leur histoire, l'émergence quasi ininterrompue de la vérité et de la raison pure. Mais on considère les autres disciplines – celles, par exemple, qui concernent les êtres vivants, les langues ou les faits économiques – comme trop teintées de la pensée empirique, trop exposées aux caprices du hasard ou des figures de la rhétorique, aux traditions séculaires et aux événements extérieurs, pour qu'on leur suppose une histoire autre qu'irrégulière. On attend d'elles, tout au plus, qu'elles témoignent d'un état d'esprit, d'une mode intellectuelle, d'un mélange d'archaïsme et de supputation hardie, d'intuition et d'aveuglement. Et si le savoir empirique, à une époque et dans une culture données, possédait effectivement une régularité bien définie? Si la possibilité même d'enregistrer des faits, de s'en laisser convaincre, de les gauchir en traditions ou d'en faire un usage purement spéculatif, si même cela n'était pas soumis au hasard? Si les

erreurs (et les vérités), la pratique des vieilles croyances – au nombre desquelles comptent non seulement les vraies découvertes, mais aussi les idées les plus naïves –, si tout cela obéissait, à un moment donné, aux lois d'un certain code de savoir? Si, en bref, l'histoire du savoir non formalisé possédait elle-même un système? Telle a été mon hypothèse de départ – le premier risque que j'ai pris.

2) Ce livre doit être lu comme une étude comparée, et non comme une étude symptomatologique. Mon intention n'a pas été, à partir d'un type particulier de savoir ou d'un corpus d'idées, de brosser le portrait d'une période ou de reconstituer l'esprit d'un siècle. J'ai voulu présenter, les uns à côtés des autres, un nombre bien précis d'éléments – la connaissance des êtres vivants, la connaissance des lois du langage et la connaissance des faits économiques – et les relier au discours philosophique de leur temps, pendant une période qui s'étend du XVIIe au XIXe siècle. Cela ne devait pas être une analyse du classicisme en général ou la recherche d'une *Weltanschauung*, mais une étude strictement « régionale »[1].

Mais, entre autres choses, cette méthode comparative produit des résultats qui sont souvent étonnamment différents de ceux que livrent les études unidisciplinaires. (Le lecteur ne doit donc pas s'attendre à trouver ici juxtaposées une histoire de la biologie, une histoire de la linguistique, une histoire de l'économie politique et une histoire de la philosophie.) Certaines choses ont pris le pas sur d'autres : le calendrier des saints et des héros a été quelque peu modifié (une place plus grande est faite à Linné qu'à Buffon, à Destutt de Tracy qu'à Rousseau; Cantillon à lui seul s'oppose à tous les physiocrates). Les frontières ont été redessinées, des rapprochements opérés entre choses habituellement distinctes, et inversement : au lieu de relier les taxinomies biologiques à un autre savoir concernant l'être vivant (la théorie de la germination, ou la physiologie du mouvement animal, ou encore la statique des plantes), je les ai comparées à ce qu'on aurait pu dire, à la même époque, des signes linguistiques, de la formation des idées générales, du langage d'action, de la hiérarchie des besoins et de l'échange des marchandises.

Cela a eu deux conséquences : j'ai d'abord été conduit à abandonner les grandes classifications qui nous sont à tous, aujourd'hui, familières. Je ne suis pas allé chercher, dans le XVIIe et dans le XVIIIe siècle, les commencements de la biologie du XIXe (ou de la philosophie, ou de l'économie). Mais j'ai vu l'émergence de figures

1. J'utilise parfois des termes comme « pensée » ou « science classique », mais ils renvoient presque toujours à la discipline particulière qui est examinée.

propres à l'âge classique : une « taxinomie » ou une « histoire naturelle » relativement peu contaminée par le savoir qui existait alors dans la physiologie animale ou végétale; une « analyse des richesses » qui se souciait peu des postulats de l'« arithmétique politique » qui lui était contemporaine; enfin, une « grammaire générale » qui n'avait rien de commun avec les analyses historiques et les travaux d'exégèse que l'on poursuivait simultanément. Il s'agissait, en fait, de figures épistémologiques qui n'étaient pas surimposées aux sciences telles qu'elles furent individualisées et nommées au XIXe siècle. J'ai vu aussi l'émergence, entre ces différentes figures, d'un réseau d'analogies transcendant les proximités traditionnelles : entre la classification des plantes et la théorie de la frappe des monnaies, entre la notion de caractère générique et l'analyse des échanges commerciaux, on trouve, dans les sciences de l'époque classique, des isomorphismes qui semblent faire fi de l'extrême diversité des objets considérés. L'espace du savoir, à l'âge classique, est organisé d'une manière entièrement différente de celle, systématisée par Comte ou Spencer, qui domine le XIXe siècle. C'est là le second risque que j'ai pris : avoir choisi de décrire non pas tant la genèse de nos sciences qu'un espace épistémologique propre à une période particulière.

3) En conséquence, je n'ai pas opéré au niveau qui est habituellement celui de l'historien des sciences – je devrais dire aux deux niveaux qui sont habituellement les siens. D'un côté, en effet, l'histoire de la science retrace le progrès des découvertes, la formulation des problèmes, enregistre le tumulte des controverses; elle analyse aussi les théories dans leur économie interne; bref, elle décrit les processus et les produits de la conscience scientifique. De l'autre côté, cependant, elle tente de restituer ce qui a échappé à cette conscience : les influences qui l'ont marquée, les philosophies implicites qui la sous-tendent, les thématiques non formulées, les obstacles invisibles; elle décrit l'inconscient de la science. Cet inconscient est toujours le versant négatif de la science – ce qui lui résiste, la fait dévier ou la trouble. Je voudrais, quant à moi, mettre au jour un *inconscient positif* du savoir : un niveau qui échappe à la conscience du chercheur, et pourtant fait partie du discours scientifique, au lieu qu'il conteste sa validité et cherche à amoindrir sa nature scientifique. Ce que l'histoire naturelle, l'économie et la grammaire de l'époque classique avaient en commun n'était certainement pas présent à la conscience du scientifique; ou alors, la part de conscience était superficielle, limitée, et presque de pure fantaisie (Adanson, par exemple, rêvait d'établir une dénomination

artificielle des plantes; Turgot comparait la frappe des monnaies au langage); mais, sans qu'ils en eussent conscience, les naturalistes, les économistes et les grammairiens utilisaient les mêmes règles pour définir les objets propres à leur champ d'étude, pour former leurs concepts, construire leurs théories. Ce sont ces règles de formation, qui n'eurent jamais de formulation distincte et ne se perçoivent qu'à travers des théories, des concepts et des objets d'étude extrêmement différents, que j'ai essayé de mettre au jour, en isolant, comme leur lieu spécifique, un niveau que j'ai appelé, peut-être de manière un peu arbitraire, archéologique. En prenant comme exemple la période couverte par ce livre, j'ai essayé de déterminer le fondement ou système archéologique commun à toute une série de « représentations » ou de « produits » scientifiques dispersés à travers l'histoire naturelle, l'économie et la philosophie de l'âge classique.

4) J'aimerais que le lecteur pénètre dans ce livre comme dans un site ouvert. De nombreuses questions y ont été posées, qui n'ont pas encore trouvé de réponses; et, parmi les lacunes, nombreuses sont celles qui renvoient soit à des travaux antérieurs, soit à des travaux qui ne sont pas encore achevés, ou même commencés. Mais je voudrais évoquer trois problèmes.

Le problème du changement. On a dit de ce livre qu'il niait la possibilité même du changement. La question du changement est pourtant ce qui a constitué mon souci principal. En fait, deux choses en particulier m'ont frappé : d'une part, la manière soudaine et radicale avec laquelle certaines sciences ont parfois fait l'objet d'une réorganisation; et, d'autre part, le fait qu'à la même époque des changements similaires sont intervenus dans des disciplines en apparence très différentes. En l'espace de quelques années (autour de 1800), on a remplacé la tradition de la grammaire générale par une philologie essentiellement historique; ordonné les classifications naturelles selon les analyses de l'anatomie comparée; fondé une économie politique dont les thèmes principaux étaient le travail et la production. Face à une combinaison aussi surprenante de phénomènes, il m'est apparu qu'il fallait examiner ces changements de plus près, sans chercher, au nom de la continuité, à réduire leur soudaineté ou à restreindre leur portée. Il m'a semblé, au départ, qu'il s'opérait à l'intérieur du discours scientifique différents types de changement – des changements qui n'intervenaient pas au même niveau, ne progressaient pas au même rythme et n'obéissaient pas aux mêmes lois; la manière dont, à l'intérieur d'une science particulière, de nouvelles propositions s'élaboraient, de nouveaux faits étaient isolés et de nouveaux concepts forgés (autant d'événements

qui font la vie quotidienne d'une science) ne ressortissait pas, selon toute probabilité, au même modèle que l'apparition de nouveaux champs d'étude (et la disparition souvent concomitante des anciens); mais l'apparition de nouveaux champs d'étude, à son tour, ne doit pas être confondue avec ces redistributions globales qui modifient non seulement la forme générale d'une science, mais aussi ses rapports avec d'autres domaines du savoir. Il m'a semblé, en conséquence, qu'il ne fallait ni réduire tous ces changements à un même niveau, ni les faire se rejoindre en un seul point, ni davantage les rapporter au génie d'un individu, ou d'un nouvel esprit collectif, ou même à la fécondité d'une seule découverte; qu'il serait mieux de respecter ces différences, et même d'essayer de les saisir dans leur spécificité. C'est dans cet esprit que j'ai entrepris de décrire la combinaison des transformations concomitantes à la naissance de la biologie, de l'économie politique, de la philologie, d'un certain nombre de sciences humaines et d'un nouveau type de philosophie à l'orée du XIXe siècle.

Le problème de la causalité. Il n'est pas toujours aisé de déterminer ce qui a entraîné un changement spécifique à l'intérieur d'une science. Qu'est-ce qui a rendu cette découverte possible? Pourquoi ce nouveau concept est-il apparu? D'où est venue cette théorie? Et celle-là? De telles questions sont souvent extrêmement embarrassantes, car il n'existe pas de principes méthodologiques bien définis sur lesquels on puisse fonder ce genre d'analyses. L'embarras augmente dans le cas de changements généraux qui transforment une science globalement. Il s'accroît encore dans le cas où l'on a affaire à plusieurs changements qui se correspondent. Mais là où il atteint sans doute son comble, c'est dans le cas des sciences empiriques, car si le rôle des instruments, des techniques, des institutions, des événements, des idéologies et des intérêts y est tout à fait manifeste, on ne sait pas comment opère vraiment une articulation à la fois aussi complexe et diversement composée. Il m'est apparu qu'il ne serait pas prudent, pour le moment, d'imposer une solution que je me sentais incapable, je l'admets, de proposer : les explications traditionnelles – l'esprit du temps, les changements technologiques ou sociaux, les influences de toutes sortes – m'ont paru, pour la plupart, plus magiques qu'effectives. J'ai donc, dans ce livre, laissé de côté le problème des causes [1] pour choisir de me limiter à la description des transformations elles-mêmes, considérant que cela constituerait une étape indispensable si une théorie du

1. J'ai abordé cette question en rapport avec la psychiatrie et la médecine clinique dans deux ouvrages antérieurs.

changement scientifique et de la causalité épistémologique devait, un jour, prendre forme.

Le problème du sujet. En distinguant entre le niveau épistémologique du savoir (ou de la conscience scientifique) et le niveau archéologique, j'ai conscience de m'engager dans une voie très difficile. Peut-on parler de la science et de son histoire (et donc de ses conditions d'existence, de ses transformations, des erreurs qu'elle a commises, des avancées soudaines qui l'ont projetée dans une direction nouvelle) sans faire référence au scientifique lui-même – et je parle non seulement de l'individu concret représenté par un nom propre, mais de son œuvre et de la forme particulière de sa pensée? Peut-on envisager, avec quelque validité, une histoire de la science qui retracerait du début à la fin tout le mouvement spontané d'un corps de savoir anonyme? Est-il légitime, est-il même utile de remplacer le traditionnel « X pensait que... » par un « on savait que... »? Mais là n'est pas exactement le projet que je me suis donné. Je ne cherche pas à nier la validité des biographies intellectuelles, ou la possibilité d'une histoire des théories, des concepts ou des thèmes. Je me demande simplement si de telles descriptions sont en elles-mêmes suffisantes, si elles rendent justice à l'extraordinaire densité du discours scientifique, s'il n'existe pas, hors de leurs frontières habituelles, des systèmes de régularité qui jouent un rôle décisif dans l'histoire des sciences. J'aimerais savoir si les sujets responsables du discours scientifique ne sont pas déterminés dans leur situation, leur fonction, leur capacité de perception et leurs possibilités pratiques par des conditions qui les dominent, et même les écrasent. En bref, j'ai essayé d'explorer le discours scientifique non pas du point de vue des individus qui parlent ni du point de vue des structures formelles qui régissent ce qu'ils disent, mais du point de vue des règles qui entrent en jeu dans l'existence même d'un tel discours; quelles conditions Linné (ou Petty, ou Arnauld) devait-il remplir non pas pour que son discours soit, d'une manière générale, cohérent et vrai, mais pour qu'il ait, à l'époque où il était écrit et reçu, une valeur et une application pratiques en tant que discours scientifique – ou, plus exactement, en tant que discours naturaliste, économique ou grammatical?

Sur ce point aussi, je suis bien conscient de n'avoir pas beaucoup progressé. Mais je ne voudrais pas que l'effort que j'ai accompli dans une direction fût pris comme un rejet de toutes les autres approches possibles. Le discours en général, et le discours scientifique en particulier, constitue une réalité si complexe qu'il est non seulement possible, mais nécessaire de l'aborder à des niveaux différents et selon des méthodes différentes. S'il est une approche, pourtant, que je rejette catégoriquement, c'est celle (appelons-la, en gros, phénoménologique) qui donne une priorité absolue au sujet de l'observation, attribue un rôle constitutif à un acte et pose son point de vue comme origine de toute historicité – celle, en bref, qui débouche sur une conscience transcendantale. Il me semble que l'analyse historique du discours scientifique devrait, en dernier lieu, ressortir à une théorie des pratiques discursives plutôt qu'à une théorie du sujet de la connaissance.

5) Je voudrais, pour terminer, adresser une prière au lecteur de langue anglaise. En France, certains « commentateurs » bornés persistent à m'apposer l'étiquette de « structuraliste ». Je n'ai pas réussi à imprimer dans leur esprit étroit que je n'ai utilisé aucune des méthodes, aucun des concepts ou des mots clefs qui caractérisent l'analyse structurale. Je serais reconnaissant à un public plus sérieux de me libérer d'une association qui, certes, me fait honneur, mais que je n'ai pas méritée. Il se peut qu'il existe certaines similitudes entre mon travail et celui des structuralistes. Il me siérait mal – à moi plus qu'à tout autre – de prétendre que mon discours est indépendant de conditions et de règles dont je suis, pour une bonne part, inconscient, et qui déterminent les autres travaux effectués aujourd'hui. Mais il n'est que trop facile de se soustraire à la tâche d'analyser un tel travail en lui apposant une étiquette ronflante mais inadéquate.

73 *Sept propos sur le septième ange*

« Sept propos sur le septième ange », *in* Brisset (J.-P.), *La Grammaire logique*, Paris, Tchou, 1970, pp. 9-57.

I

La Science de Dieu et, pour une bonne part, *La Grammaire logique* se donnent comme une recherche sur l'origine des langues. Recherche traditionnelle pendant des siècles, mais qui, depuis le XIXe siècle, a été dérivée peu à peu du côté du délire. Soit une date symbolique pour cette exclusion : le jour où les savantes sociétés ont refusé les mémoires consacrés à la langue primitive.

Mais, dans cette longue dynastie, un beau jour exilée, Brisset occupe une place singulière, et joue les perturbateurs. Tourbillon soudain, parmi tant de délires doux.

II. LE PRINCIPE DE NON-TRADUCTION

Il est dit dans l'Avertissement de *La Science de Dieu* : « Le présent ouvrage ne peut être entièrement traduit. » Pourquoi? L'affirmation ne manque pas d'étonner, venant de qui recherche l'origine commune à toutes les langues. Cette origine n'est-elle pas constituée, comme le veut une tradition singulièrement illustrée par Court de Gébelin, d'un petit nombre d'éléments simples liés aux choses mêmes et demeurés sous forme de traces dans toutes les langues du monde? Ne peut-on – directement ou non – ramener à elle tous les éléments d'une langue? N'est-elle pas ce en quoi n'importe quel idiome peut être retraduit et ne forme-t-elle pas un ensemble de points par lesquels toutes les langues du monde actuel ou passé communiquent? Elle est l'élément de l'universelle traduction : autre par rapport à toutes les langues et la même en chacune d'elles.

Or ce n'est point vers cette langue suprême, élémentaire, immédiatement expressive que se dirige Brisset. Il reste sur place, avec et dans la langue française, comme si elle était à elle-même sa propre origine, comme si elle avait été parlée du fond des temps, avec les mêmes mots, ou peu s'en faut, distribués seulement dans un ordre différent, bouleversés par des métathèses, ramassés ou distendus par des dilatations et des contractions. L'origine du français, ce n'est point pour Brisset ce qui est antérieur au français; c'est le français jouant sur lui-même, et tombant là, à l'extérieur de soi, dans une poussière ultime qui est son commencement.

Soit la naissance du pouce : « *Ce pouce* = *ce* ou *ceci pousse*. Ce rapport nous dit que l'on vit le pouce pousser, quand les doigts et les orteils étaient déjà nommés. *Pous ce* = prends cela. On commence à prendre les *jeunes pousses* des herbes et des bourgeons quand le *pouce*, alors *jeune*, se forma. Avec la venue du pouce, l'ancêtre devint herbivore. » À vrai dire, il n'y a pas pour Brisset une langue primitive qu'on pourrait mettre en correspondance avec les divers éléments des langues actuelles, ni même une certaine forme archaïque de langue dont on pourrait faire dériver, point par point, celle que nous parlons; la primitivité est plutôt pour lui un état fluide, mobile, indéfiniment pénétrable du langage, une possibilité d'y circuler en tous sens, le champ libre à toutes les transformations, renversements, découpages, la multiplication en chaque point, en chaque syllabe ou sonorité, des pouvoirs de désignation. À l'origine, ce que Brisset découvre, ce n'est pas un ensemble limité de mots simples fortement attachés à leur référence, mais la langue telle que nous la parlons aujourd'hui, cette langue elle-même à l'état de jeu, au moment où les dés sont jetés, où les sons roulent encore, laissant voir leurs faces successives. En ce premier âge, les mots bondissent hors du cornet décisif, et sans cesse sont repris par lui, retombant à nouveau, chaque fois selon de nouvelles formes et suivant des règles différentes de décomposition et de regroupement : « *Le démon* = le doigt mien. Le *démon* montre son dé, son dais, ou son dieu, son sexe... La construction inverse du mot *démon* donne : le *mon dé* = le mien dieu. Le *monde ai* = je possède le monde. Le démon devient ainsi le maître du monde en vertu de sa perfection sexuelle... Dans son *sermon*, il appelait son *serf* : le *serf mon*. Le *sermon* est un serviteur du démon. Viens dans le *lit mon* : le limon était son lit, son séjour habituel. C'était un fort sauteur et le premier des *saumons*. Voir le *beau saut mon*. » Dans le langage en émulsion, les mots sautent au hasard, comme dans les marécages primitifs nos grenouilles d'ancêtres bondissaient selon les lois d'un sort aléatoire. Au commencement étaient les dés. La redécouverte des langues primitives n'est point le résultat d'une traduction; c'est le parcours et la répétition du hasard de la langue.

C'est pourquoi Brisset était si fier d'avoir démontré que le latin n'existait pas. Si latin il y avait eu, il faudrait bien remonter du français actuel vers cette autre langue différente de lui et dont il serait dérivé selon des schémas déterminés; et, au-delà, il faudrait encore remonter vers l'état stable d'une langue élémentaire. Supprimé le latin, le calendrier chronologique disparaît; le primitif cesse d'être l'antérieur; il surgit comme les chances, soudain toutes retrouvées, de la langue.

III. L'ENVELOPPEMENT À L'INFINI

Lorsque Duret, de Brosses, ou Court de Gébelin cherchaient à restituer l'état primitif des langues, ils reconstituaient un ensemble limité de sons, de mots, de contenus sémantiques et de règles de syntaxe. Pour former la racine commune de toutes les langues du monde, et pour se retrouver encore aujourd'hui en chacune d'elles, il fallait bien que cet idiome fût pauvre en éléments et limité dans ses lois de construction. À la limite, c'est un seul cri (un seul cri se différenciant de tout autre bruit ou s'opposant à un autre son articulé) qui est au sommet de la pyramide. La langue primitive est traditionnellement conçue comme un code pauvre. Celle de Brisset est au contraire un discours illimité dont la description ne peut jamais être achevée. Et cela pour plusieurs raisons.

Son analyse ne ramène pas un terme contemporain à un élément premier qu'on pourrait retrouver ailleurs et plus ou moins déguisé :

elle fait exploser successivement le mot en plusieurs combinaisons élémentaires, si bien que sa forme actuelle découvre, lorsqu'on la décompose, plusieurs états archaïques ; ceux-ci, à l'origine, différaient les uns des autres, mais, par des jeux de tassements, de contractions, de modifications phonétiques propres à chacun, ils ont fini par converger tous vers une seule et même expression qui les regroupe et les contient. C'est à la science de Dieu de les faire réapparaître et de tourner comme un grand anneau multicolore autour du mot analysé. Ainsi pour l'expression « en société » : « En ce eau sieds-té = sieds-toi en cette eau. En seau sieds-té, en sauce y était ; il était dans la sauce, en société. Le premier océan était un seau, une sauce, ou une mare, les ancêtres y étaient en société. » On est à l'opposé du procédé qui consiste à chercher une même racine pour plusieurs mots ; il s'agit, pour une unité actuelle, de voir proliférer les états antérieurs qui sont venus cristalliser en elle. Replacée dans le vaste liquide primitif, toute expression actuelle révèle les facettes multiples qui l'ont formée, la limitent et desssinent pour le seul regard averti son invisible géométrie.

En outre, un même mot peut repasser plusieurs fois au filtre de l'analyse. Sa décomposition n'est pas univoque ni acquise une fois pour toutes. Il arrive bien souvent que Brisset la reprenne, et plusieurs fois, ainsi le verbe « être », analysé tantôt à partir d' « avoir », tantôt à partir de « sexe ». À la limite, on pourrait imaginer que chaque mot de la langue peut servir à analyser tous les autres ; qu'ils sont tous, les uns pour les autres, principes de destruction ; que la langue tout entière se décompose à partir d'elle-même ; qu'elle est son propre filtre, et son propre état originaire ; qu'elle est, dans sa forme actuelle, le résultat d'un jeu dont les éléments et les règles sont à peu de chose près empruntés à cette forme actuelle qui est celle justement que nous parlons. Si nous faisions passer n'importe quel mot d'aujourd'hui au filtre de tous les autres, il aurait autant d'origines qu'il y a d'autres mots dans la langue. Et, bien plus encore, si on se rappelle que chaque analyse donne, en groupe inséparable, plusieurs décompositions possibles. La recherche de son origine, selon Brisset, ne resserre pas la langue : elle la décompose et la multiplie par elle-même.

Enfin, dernier principe de prolifération : ce qu'on découvre, dans l'état premier de la langue, ce n'est pas un trésor, même fort riche, de mots ; c'est une multiplicité d'énoncés. Sous un mot que nous prononçons, ce qui se cache, ce n'est pas un autre mot, ni même plusieurs mots soudés ensemble, c'est, la plupart du temps, une phrase ou une série de phrases. Voici la double étymologie – et

admirons justement la double gémellité – d'*origine* et d'*imagination* : « *Eau rit, ore ist, oris. J'is nœud*, gine. Oris = gine = la gine urine, l'*eau rit gine. Au rige ist nœud.* Origine. L'écoulement de l'eau est à l'origine de la parole. L'inversion de *oris* est *rio*, et rio ou *rit eau*, c'est le *ruisseau*. Quant au mot *gine*, il s'applique bientôt à la femelle : *tu te limes à gine* ? Tu te l'imagines. *Je me lime, à gine est* ? Je me l'imaginais. *On ce, l'image ist né* ; *on ce, lime a gine ai*, on se l'imaginait. *Lime a gine à sillon ; l'image ist, nœud à sillon ; l'image ist, n'ai à sillon.* » L'état premier de la langue, ce n'était donc pas un ensemble définissable de symboles et de règles de construction ; c'était une masse indéfinie d'énoncés, un ruissellement de choses dites : derrière les mots de notre dictionnaire, ce que nous devons retrouver ce ne sont point des constantes morphologiques, mais des affirmations, des questions, des souhaits, des commandements. Les mots, ce sont des fragments de discours tracés par eux-mêmes, des modalités d'énoncés figées et réduites au neutre. Avant les mots, il y avait les phrases ; avant le vocabulaire, il y avait les énoncés ; avant les syllabes et l'arrangement élémentaire des sons, il y avait l'indéfini murmure de tout ce qui se disait. Bien avant la langue, on parlait. Mais de quoi parlait-on ? Sinon de cet homme qui n'existait pas encore puisqu'il n'était doté d'aucune langue ; sinon de sa formation, de son lent arrachement à l'animalité ; sinon du marécage auquel échappait avec peine son existence de têtard ? De sorte que sous les mots de notre langue actuelle se font entendre des phrases – prononcées dans ces mêmes mots ou presque – par des hommes qui n'existaient pas encore et qui parlaient de leur naissance future. Il s'agit, dit Brisset, de « démontrer la création de l'homme avec des matériaux que nous allons prendre dans ta bouche, lecteur, où Dieu les avait placés avant que l'homme fût créé ». Création double et entrecroisée de l'homme et des langues, sur fond d'un immense discours antérieur.

Chercher l'origine des langues pour Brisset, ce n'est pas leur trouver un principe de formation dans l'histoire, un jeu d'éléments révélables qui assurent leur construction, un réseau d'universelle communication entre elles. C'est plutôt ouvrir chacune sur une multiplicité sans limites ; définir une unité stable dans une prolifération d'énoncés ; retourner l'organisation du système vers l'extériorité des choses dites.

IV. LE BRUIT DES CHOSES DITES

« Voici *les salauds pris*; ils sont dans *la sale eau pris*, dans *la salle aux prix*. Les pris étaient les prisonniers que l'on devait égorger. En attendant le jour des pris, qui était aussi celui des prix, on les enfermait dans une *salle*, une *eau sale*, où on leur jetait des *saloperies*. Là on les insultait, on les appelait *salauds*. Le pris avait du prix. On le dévorait, et, pour tendre un piège, on offrait du pris et du prix : c'est du prix. C'est duperie, répondait le sage, n'accepte pas de prix, ô homme, c'est duperie. »

On le voit bien : il ne s'agit pas, pour Brisset, de réduire le plus possible la distance entre *saloperie* et *duperie*, pour rendre vraisemblable qu'on ait pu la franchir. D'un mot à l'autre, les épisodes fourmillent – des batailles, des victoires, des cages et des persécutions, des boucheries, des quartiers de chair humaine vendus et dévorés, des sages sceptiques, accroupis et boudeurs. L'élément commun aux deux mots – « pri » – n'assure pas le glissement de l'un à l'autre, puisqu'il est lui-même dissocié, relancé plusieurs fois, investi de rôles et chargé de sons différents : flexion du verbe *prendre*, abréviation de *prisonnier*, somme de monnaie, valeur d'une chose, récompense aussi (qu'on donne le jour du prix). Brisset ne rapproche pas les deux mots saloperie-duperie : il les éloigne l'un de l'autre, ou plutôt hérisse l'espace qui les sépare d'événements divers, de figures improbables et hétérogènes; il le peuple du plus grand nombre de différences possible. Mais il ne s'agit pas non plus de montrer comment s'est formé le mot *saloperie* ou le mot *duperie*. Le premier, par exemple, est déjà presque tout donné d'entrée de jeu : « Voilà les salauds pris »; il suffirait d'une désinence pour qu'il soit formé et qu'il se mette à exister. Mais il se décompose au contraire, disparaît presque – sale eau, salle – pour resurgir soudain tout formé et chargé du sens que nous lui donnons aujourd'hui : « On leur jetait des saloperies. » Non point lente genèse, acquisition progressive d'une forme et d'un contenu stables, mais apparition et disparition, clignotement du mot, éclipse et retour périodique, surgissement discontinu, fragmentation et recomposition.

En chacune de ses apparitions, le mot a une nouvelle forme, il a une signification différente, il désigne une réalité autre. Son unité n'est donc ni morphologique, ni sémantique, ni référentielle. Le mot n'existe que de faire corps avec une scène dans laquelle il surgit comme cri, murmure, commandement, récit; et son unité, il la doit d'une part au fait que, de scène en scène, malgré la diversité du décor, des acteurs et des péripéties, c'est le même bruit qui court, le même geste sonore qui se détache de la mêlée, et flotte un instant

au-dessus de l'épisode, comme son enseigne audible; d'autre part, au fait que ces scènes forment une histoire, et s'enchaînent de façon sensée selon les nécessités d'existence des grenouilles ancestrales. Un mot, c'est le paradoxe, le miracle, le merveilleux hasard d'un même bruit que, pour des raisons différentes, des personnages différents, visant des choses différentes, font retentir tout au long d'une histoire. C'est la série improbable du dé qui, sept fois de suite, tombe sur la même face. Peu importe qui parle, et, quand il parle, pour quoi dire, et en employant quel vocabulaire : le même cliquetis, invraisemblablement, retentit.

« Voici les *salauds pris* » : cri de guerre sans doute de nos ancêtres nageurs, rugissement de la victoire. Aussitôt, la rumeur de la bataille se répand : les messagers tout autour d'eux racontent la défaite des ennemis et comment on s'est emparé d'eux – dans la sale eau; murmure des grenouilles autour du marécage, froissement des roseaux au soir de la bataille, coassante nouvelle. Retentit alors le mot d'ordre; on hâte les préparatifs, les cages s'entrouvent et se referment, et, sur le passage des captifs, la foule crie : « Dans la salle aux pris, dans la salle aux pris. » Mais les affamés, les avides, les avares, tous les marchands de la têtarde cité pensent plutôt à la viande et au marché; autres désirs, autres mots, même brouhaha : « Salle aux prix. » Les vaincus sont enfermés dans la région la plus fangeuse du marécage; mais quel narrateur, quelle grenouille vigilante, quel vieux scribe de l'herbe et de l'eau, ou encore quel penseur d'aujourd'hui, assez avancé dans l'intemporelle science de Dieu, note rêveusement qu'il s'agit là d'une bien sale eau et qu'on jette aux captifs des saloperies? Cependant, aux grilles de la prison, la foule bave et crie : « Salauds! » Et voilà qu'au-dessus de ces invectives multiples, de ces scènes bariolées traversées de cris de guerre se met à tourner la grande forme ailée, majestueuse, acharnée et noire de la saloperie elle-même. Bruit unique. Saloperie des guerres, et des victoires dans la boue. Saloperie de la foule en fête injuriant les captifs. Saloperie des prisons. Saloperies des récompenses distribuées, saloperie des marchés où s'achète la viande des hommes. Ce qui fait l'essence du mot, sa forme et son sens, son corps et son âme, c'est partout ce même bruit, toujours ce même bruit.

Quand ils partent à la recherche de l'origine du langage, les rêveurs se demandent toujours à quel moment le premier phonème s'est enfin arraché au bruit, introduisant d'un coup et une fois pour toutes, au-delà des choses et des gestes, l'ordre pur du symbolique. Folie de Brisset qui raconte, au contraire, comment des discours pris

dans des scènes, dans des luttes, dans le jeu incessant des appétits et des violences, forment peu à peu ce grand bruit répétitif qui est le mot, en chair et en os. Le mot n'apparaît pas quand cesse le bruit; il vient à naître avec sa forme bien découpée, avec tous ses sens multiples, lorsque les discours se sont tassés, recroquevillés, écrasés les uns vers les autres, dans la découpe sculpturale du bruissement. Brisset a inventé la définition du mot par l'*homophonie* scénique.

V. LA FUITE DES IDÉES

Comme R. Roussel, comme Wolfson, Brisset pratique systématiquement l'à-peu-près. Mais l'important est de saisir où et de quelle manière joue cet à-peu-près.

Roussel a utilisé successivement deux procédés. L'un consiste à prendre une phrase, ou un élément de phrase quelconque, puis à la répéter, identique, sauf un léger accroc qui établit entre les deux formulations une distance où l'histoire tout entière doit se précipiter. L'autre consiste à prendre, selon le hasard où il s'offre, un fragment de texte, puis, par une série de répétitions transformantes, à en extraire une série de motifs tout à fait différents, hétérogènes entre eux, et sans lien sémantique ni syntaxique : le jeu est alors de tracer une histoire qui passe par tous les mots ainsi obtenus comme par autant d'étapes obligées. Chez Roussel, comme chez Brisset, il y a antériorité d'un discours trouvé au hasard ou anonymement répété; chez l'un et chez l'autre, il y a série, dans l'interstice des quasi-identités, d'apparitions de scènes merveilleuses avec lesquelles les mots font corps. Mais Roussel fait surgir ses mains, ses rails en mou de veau, ses automates cadavériques dans l'espace, étrangement vide et si difficile à combler, qui est ouvert, au cœur d'une phrase arbitraire, par la blessure d'une distance presque imperceptible. La faille d'une différence phonologique (entre *p* et *b*, par exemple) ne donne pas lieu, pour lui, à une simple distinction de sens, mais à un abîme presque infranchissable qu'il faut tout un discours pour réduire; et quand, d'un bord de la différence, on s'embarque vers l'autre, nul n'est sûr, après tout, que l'histoire parviendra bien à cette rive si proche, si identique. Brisset lui, saute, en un instant plus bref que toute pensée, d'un mot à l'autre : salaud, sale eau, salle aux prix, salle aux pris(onniers), saloperie; et le moindre de ces bonds minuscules qui changent à peine le son fait surgir chaque fois tout le bariolage d'une scène nouvelle : une bataille, un marécage, des prisonniers égorgés, un marché d'anthropophages. Autour du son qui demeure aussi proche que possible de son axe d'identité, les scènes tournent comme à la périphérie d'une grande roue; et ainsi

appelées chacune à son tour par des cris presque identiques, qu'elles sont chargées de justifier et en quelque sorte de porter elles-mêmes, elles forment, d'une manière absolument équivoque, une histoire de mots (induite en chacun de ses épisodes par le léger, l'inaudible glissement d'un mot à l'autre) et l'histoire de ces mots (la suite des scènes, d'où ces bruits sont nés, se sont élevés, puis figés pour former des mots).

Pour Wolfson, l'à-peu-près est un moyen de retourner sa propre langue comme on retourne un doigt de gant; de passer de l'autre côté au moment où elle arrive sur vous, et où elle va vous envelopper, vous envahir, se faire ingurgiter de force, vous remplir le corps d'objets mauvais et bruyants, et retentir longtemps dans votre tête. C'est le moyen de se retrouver soudain à l'extérieur, et d'entendre enfin hors patrie (hors matrie, pourrait-on dire) un langage neutralisé. L'à-peu-près assure, selon le furtif point de contact sonore, l'affleurement sémantique, entre une langue maternelle qu'il faut à la fois ne pas parler et ne pas entendre (alors que de toutes parts elle vous assiège) et des langues étrangères enfin lisses, calmes et désarmées. Grâce à ces ponts légers jetés d'une langue à l'autre, et savamment calculés d'avance, la fuite peut être instantanée, et l'étudiant en langue psychotique, à peine assailli par le furieux idiome de sa mère, fait retraite à l'étranger et n'entend plus enfin que des mots apaisés. L'opération de Brisset est inverse : autour d'un mot quelconque de sa langue, aussi gris qu'on peut le trouver dans le dictionnaire, il convoque, à grands cris allitératifs, d'autres mots dont chacun traîne derrière lui les vieilles scènes immémoriales du désir, de la guerre, de la sauvagerie, de la dévastation – ou les petites criailleries des démons et des grenouilles, sautillant au bord des marécages. Il entreprend de restituer les mots aux bruits qui les ont fait naître, et de remettre en scène les gestes, les assauts, les violences dont ils forment comme le blason maintenant silencieux. Rendre le *thesaurus linguae gallicae* au vacarme primitif; retransformer les mots en théâtre; replacer les sons dans ces gorges coassantes; les mêler à nouveau à tous ces lambeaux de chair arrachés et dévorés; les ériger comme un rêve terrible, et contraindre une fois encore les hommes à l'agenouillement : « Tous les mots étaient dans la bouche, ils ont dû y être mis sous une forme sensible, avant de prendre une forme spirituelle. Nous savons que l'ancêtre ne pensait pas d'abord à offrir un manger, mais une chose à adorer, un saint objet, une pieuse relique qui était son sexe le tourmentant. »

Je ne sais si les psychiatres, dans les vertigineux tournoiements de Brisset, reconnaîtraient ce qu'ils appellent traditionnellement la

« fuite des idées ». Je ne pense pas, en tout cas, qu'on puisse analyser Brisset comme ils analysent ce symptôme : la pensée, disent-ils, captivée par le seul matériau sonore du langage, oubliant le sens et perdant la continuité rhétorique du discours, saute, par l'intermédiaire d'une syllabe répétée d'un mot à un autre, laissant filer tout ce cliquetis sonore comme une mécanique folle. Brisset – et plus d'un sans doute à qui l'on prête ce symptôme – fait l'inverse : la répétition phonétique ne marque pas, chez eux, la libération totale du langage par rapport aux choses, aux pensées et aux corps; elle ne révèle pas sur le discours un état d'apesanteur absolue; elle enfonce au contraire les syllabes dans le corps, elle leur redonne fonction de cris et de gestes; elle retrouve le grand pouvoir plastique qui vocifère et gesticule; elle replace les mots dans la bouche et autour du sexe; elle fait naître et s'effacer dans un temps plus rapide que toute pensée un tourbillon de scènes frénétiques, sauvages ou jubilatoires, d'où les mots surgissent et que les mots appellent. Ils sont l'« Évohé! » multiple de ces bacchanales. Plutôt que d'une fuite des idées à partir d'une itération verbale, il s'agit d'une scénographie phonétique indéfiniment accélérée.

VI. LES TROIS PROCÉDÉS

Deleuze a dit admirablement : « La psychose et son langage sont inséparables du " procédé linguistique ", d'*un* procédé linguistique. C'est le problème du procédé qui, dans la psychose, a remplacé le problème de la signification et du refoulement » (préface à Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues*, Gallimard, 1970, p. 23). Il se met à jouer lorsque des mots aux choses le rapport n'est plus de désignation, d'une proposition à une autre le rapport n'est plus de signification, d'une langue à une autre (ou d'un état de langue à un autre) le rapport n'est plus de traduction. Le procédé, c'est d'abord ce qui manipule les choses imbriquées dans les mots, non point pour les en séparer et restituer au langage son pur pouvoir de désignation, mais pour purifier les choses, les aseptiser, écarter toutes celles qui sont chargées d'un pouvoir nocif, conjurer la « mauvaise matière malade », comme dit Wolfson. Le procédé, c'est aussi ce qui, d'une proposition à l'autre, si proches qu'elles soient, plutôt que de découvrir une équivalence significative, construit toute une épaisseur du discours, d'aventures, de scènes, de personnages et de mécaniques qui effectuent eux-mêmes la translation matérielle : espace roussellien de l'entre-deux phrases. Enfin, le procédé – et cela à l'extrême opposé de toute traduction – décompose un état de langue par un autre, et de ces ruines, de ces fragments, de ces tisons encore rouges bâtit un décor pour rejouer les scènes de violence, de meurtre et d'anthropophagie. Nous voilà revenus à l'impure absorption. Mais il s'agit d'une spirale – non d'un cercle; car nous ne sommes plus au même niveau; Wolfson craignait que, par l'intermédiaire des mots, le mauvais objet maternel n'entre dans son corps; Brisset fait jouer la dévoration des hommes sous la griffe des mots redevenus sauvages.

À coup sûr, aucune des trois formes du procédé n'est tout à fait absente chez Wolfson, chez Roussel et chez Brisset. Mais chacun d'eux accorde un privilège à l'une d'entre elles selon la dimension du langage que leur souffrance, leur précaution ou leur allégresse ont exclu en première instance. Wolfson souffre de l'intrusion de tous les mots anglais qui s'entrecroisent avec l'hostile nourriture maternelle : à ce langage dépourvu de la distance qui permet de désigner, le procédé répond à la fois par la fermeture (du corps, des oreilles, des orifices; bref, la constitution d'une intériorité close) et le passage à l'extérieur (dans les langues étrangères vers lesquelles mille petits canaux souterrains ont été aménagés); et de cette petite monade bien close, en qui viennent symboliser toutes les langues étrangères, Wolfson ne peut plus dire que *il*. Une fois la bouche bien sévèrement bouchée, les yeux avides absorbent dans les livres tous les éléments qui serviront selon une procédure bien établie à transformer, dès leur entrée dans les oreilles, les mots maternels en termes étrangers. On a la série : *bouche*, œil, oreille.

Penché sur tous les accrocs du langage comme sur la lentille d'un porte-plume souvenir, Roussel reconnaît entre deux expressions quasi identiques une telle rupture de signification que, pour les joindre, il aura à les faire passer au filtre des sonorités élémentaires, il aura à les faire rebondir plusieurs fois et à composer, de ces fragments phonétiques, des scènes dont la substance plus d'une fois sera extraite de sa propre bouche – mie de pain, mou de veau, ou dents. Série : *œil*, oreille, bouche.

Quant à Brisset, c'est l'oreille d'abord qui mène le jeu, dès lors que l'armature du code s'est effondrée, rendant impossible toute traduction de la langue; surgissent alors les bruits répétitifs comme noyaux élémentaires; autour d'eux apparaît et s'efface tout un tourbillonnement de scènes qui, moins d'un instant, se donnent au regard; inlassablement, nos ancêtres s'y entre-dévorent.

Quand la désignation disparaît, que les choses s'imbriquent avec les mots, alors c'est la bouche qui se ferme. Quand la communication des phrases par le sens s'interrompt, alors l'œil se dilate devant l'infini des différences. Enfin, quand le code est aboli, alors l'oreille

retentit de bruits répétitifs. Je ne veux pas dire que le code entre par l'oreille, le sens par l'œil, et que la désignation passe par la bouche (ce qui était peut-être l'opinion de Zénon); mais qu'à l'effacement de l'une des dimensions du langage correspond un organe qui s'érige, un orifice qui entre en excitation, un élément qui s'érotise. De cet organe en érection aux deux autres une machinerie se monte – à la fois principe de domination et procédure de transformation. Alors les lieux du langage – bouche, œil, oreille – se mettent à fonctionner bruyamment dans leur matérialité première, aux trois sommets de l'appareil qui tourne dans le crâne.

Bouche cousue, « je » décentré, traduction universelle, symbolisation générale des langues (à l'exclusion de l'immédiate, de la maternelle), c'est le sommet de Wolfson, c'est le point de formation du savoir. Œil dilaté, spectacle qui se multiplie à partir de lui-même, s'enveloppe à l'infini et ne se referme qu'au retour de la quasi-identité, c'est le sommet de Roussel, celui du rêve et du théâtre, de la contemplation immobile, de la mort mimée. Oreille bruissante, répétitions instables, violences et appétits déchaînés, c'est le sommet de Brisset, celui de l'ivresse et de la danse, celui de la gesticulation orgiaque : point d'irruption de la poésie et du temps aboli, répété.

VII. CE QUE NOUS SAVONS DE BRISSET

1) Nous connaissons de lui sept publications :

– *La Grammaire logique ou Théorie d'une nouvelle analyse mathématique résolvant les questions les plus difficiles* (Paris, l'auteur, 1878, 48 p.);

– *La Grammaire logique résolvant toutes les difficultés et faisant connaître par l'analyse de la parole la formation des langues et celle du genre humain* (Paris, E. Leroux, 1883; in-18°, 176 p.);

– *Le Mystère de Dieu est accompli* (en gare d'Angers, Saint-Serge, l'auteur, 1890; in-18°, 176 p.);

– *La Science de Dieu ou la Création de l'Homme* (Paris, Chamuel, 1900; in-18°, 252 p.);

– *La Grande Nouvelle* (Paris, 1900, 2 p.);

– *Les Prophéties accomplies (Daniel et l'Apocalypse)* (Angers, l'auteur, 1906; in-18°, p. 299 p.);

– *Les Origines humaines,* 2[e] édition de *La Science de Dieu,* entièrement nouvelle (Angers, l'auteur, 1913; in-18°, 244 p.).

2) Brisset avait été officier de police judiciaire. Il donnait des leçons de langues vivantes. À ses élèves il proposait des dictées comme celle-ci : « Nous, Paul Parfait, gendarme à pied, ayant été envoyé au village Capeur, nous nous y sommes rendu, revêtu de nos insignes. »

Michel Foucault, Dits et écrits 1970

3) Il avait présenté *La Grammaire logique* à l'Académie pour un concours. L'ouvrage fut rejeté par Renan.

4) C'est en rentrant chez lui, un soir de juin 1883, qu'il conçut *Le Mystère de Dieu.*

5) Le 29 juillet 1904, *Le Petit Parisien* publia un article intitulé « Chez les fous »; on y parlait d'un aliéné « qui, sur un système d'allitérations et de coq-à-l'âne, avait prétendu fonder tout un traité de métaphysique intitulé *La Science de Dieu*... La place me manque pour citer des passages de cette affolante philosophie. On garde d'ailleurs de leur lecture un trouble réel dans l'esprit. Les lecteurs me sauront gré de vouloir le leur épargner ».

6) Brisset avait organisé une conférence pour le 3 juin 1906. Il avait rédigé un programme où il était dit : « L'archange de la Résurrection et le septième ange de l'Apocalypse, lesquels ne font qu'un, feront entendre leur voix et sonneront de la trompette de Dieu par la bouche du conférencier. C'est à ce moment-là que le septième ange versera sa coupe dans l'air. »

Brisset n'eut qu'une cinquantaine d'auditeurs. Il affirma, dans son indignation, que nul n'entendrait désormais la voix du septième ange.

7) Pourtant, il écrivit encore *Les Origines humaines* dont l'introduction commence ainsi : « Nous allons d'abord montrer que nous avons usé de toutes nos forces et d'une voix de tonnerre. »

74 *Présentation*

Présentation, *in* Bataille (G.), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1970, t. I : *Premiers Écrits 1922-1940*, pp. 5-6.

On le sait aujourd'hui : Bataille est l'un des écrivains les plus importants de son siècle. *L'Histoire de l'œil, Madame Edwarda* ont rompu le fil des récits pour raconter ce qui ne l'avait jamais été; la *Somme athéologique* a fait entrer la pensée dans le jeu – dans le jeu risqué – de la limite, de l'extrême, du sommet, du transgressif; *L'Érotisme* nous a rendu Sade plus proche et plus difficile. Nous devons à Bataille une grande part du moment où nous sommes; mais ce qui reste à faire, à penser et à dire, cela sans doute lui est dû

encore, et le sera longtemps. Son œuvre grandira. Du moins faut-il qu'elle soit là, rassemblée, elle que l'occasion, le risque, l'aléa, la nécessité, la pure dépense aussi ont dispersée et rendue aujourd'hui si difficile d'accès. Voici donc les *Œuvres complètes* de Bataille.

Cette édition regroupe, avec les livres et les articles déjà publiés, l'ensemble des papiers qui ont été, chez lui, retrouvés après sa mort. Certains forment des textes complets, parvenus ou presque à l'état d'achèvement, mais, pour diverses raisons, demeurés inédits. D'autres sont les versions non retenues, ou remises en chantier, des œuvres publiées : si elles en diffèrent de façon notable, on les présente intégralement ; sinon, les variantes sont reportées en notes à la fin de chaque volume. Il existait aussi une quantité considérable de textes et de fragments jetés sur des feuilles volantes ou parfois sur des carnets : on les a reproduits tel quels, selon leur date présumée. Enfin, sur les exemplaires imprimés de ses œuvres, Bataille a porté des additions et des corrections – écrites dans les marges ou insérées sur des feuillets intercalaires : toutes ces modifications figurent en notes. Au total, les inédits forment un tiers à peu près de la présente édition.

À plusieurs reprises, Bataille avait songé à rassembler ses œuvres. Il avait esquissé différents plans possibles, qu'on trouvera ici dans le dernier volume. Aucun n'a pu être utilisé : car il n'en paraît point qui fût général et définitif. La plupart cependant proposent le partage entre deux grands ensembles de textes – ceux qui relèvent de la *Somme athéologique* et ceux qui s'apparentent à *La Part maudite*. C'est ce principe qui a été retenu. Les dix volumes des *Œuvres* de Bataille vont se répartir en quatre sections :

1. Les premiers textes (1922-1940) : tomes I et II.
2. Romans et poèmes (1940-1961) : tomes III et IV.
3. Textes aphoristiques (1940-1961), regroupés autour de la *Somme athéologique* : tome V.
4. Textes discursifs (1940-1961), qui traitent de thèmes économiques ou esthétiques, mais s'ordonnent tous à la notion de dépense : tomes VI à X.

Dans chacune de ces quatre sections, on présente d'abord les livres, puis les articles, enfin les textes posthumes ; livres et articles sont disposés dans leur ordre chronologique.

L'œuvre de Bataille était disséminée dans des publications fort diverses. Ce n'est qu'après la guerre, en 1946, qu'il a donné l'essentiel de ses articles à cette revue *Critique* qu'il avait fondée et à laquelle jusqu'au bout il a donné tant de soin. La tâche des éditeurs était donc considérable. Elle n'aurait pas été possible sans l'attention, sans l'aide de Mme Diane Bataille ni sans les conseils de M. Jean Bruno. Le travail de collation des textes, de lecture et de mise au net des manuscrits, d'établissement de l'apparat critique a été assuré, depuis 1967, par M. Denis Hollier pour les tomes I et II, par M. Thadée Klossowski pour les tomes III et IV, par Mme Leduc pour le tome V, par MM. Henri Ronse et J.-M. Rey pour les cinq derniers volumes.

75 *La bibliothèque fantastique*

« La bibliothèque fantastique », *in* Debray-Genette (R.), éd., *Flaubert*, Paris, Firmin-Didot/Didier, coll. « Miroir de la critique », 1970, pp. 171-190.

Voir *supra*, n° 20.

76 *(Discussion)*

In *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, t. XXIII, n° 1, janvier-mars 1970, pp. 61-62. (Sur l'exposé de F. Dagognet, « La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie », *ibid.*, pp. 49-60, Journées Cuvier, Institut d'histoire des sciences, 30-31 mai 1969.)

M. Piveteau : Je vois dans votre exposé * deux parties. Dans la première, il s'agit spécialement d'une question scientifique plus que d'histoire des sciences. Je serais très heureux que nous en parlions ensemble, mais je crains que pour l'auditoire nous nous engagions sur le terrain un peu difficile des problèmes de l'homologie des osselets de l'oreille moyenne, des rapports qui existent entre l'endosquelette et l'exosquelette. Il serait davantage dans l'esprit de ces réunions d'aborder le problème d'une manière plus philosophique et je donne immédiatement la parole à M. Michel Foucault.

M. Foucault : J'aurais deux ou trois points de fait à faire valoir contre M. Dagognet, par exemple sur la dévalorisation du tégumentaire. Il y a un texte où Cuvier dit : les éléments extérieurs de l'organisme doivent précisément servir de repère pour découvrir les organisations profondes.

* Il s'agit de l'exposé que F. Dagognet vient de prononcer.

Je voudrais situer le niveau où chacune de ces interventions peut se situer. Dans cette discipline qu'on pourrait appeler arbitrairement l'*épistémographie*, c'est-à-dire la description de ces discours qui, dans une société, à un moment donné, ont fonctionné et ont été institutionnalisés comme discours scientifiques, il me semble qu'on peut distinguer différents niveaux.

J'appellerai niveau *épistémonomique* le repérage des contrôles épistémologiques intérieurs qu'un discours scientifique exerce sur lui-même. Il me semble que plusieurs des travaux de Michel Serres définissent ce champ épistémonomique : il a montré de quelle manière les mathématiques ont intériorisé leur propre épistémologie. Cela est vrai des mathématiques, mais je pense que toute science a son fonctionnement épistémonomique. On pourrait trouver dans la biologie, par exemple, un contrôle épistémologique de soi-même.

J'appellerai *épistémocritique* l'analyse qui se fait en termes de vérité et d'erreurs; elle demande à tout énoncé qui, à une époque donnée, a fonctionné et a été institutionnalisé comme scientifique, s'il est vrai ou faux. Elle analyse des procédures expérimentales qui ont été utilisées pour valider cet énoncé. Elle jauge les cohérences qu'on peut détecter entre différentes affirmations et différentes assertions. C'est en somme ce que M. Dagognet vient de faire en posant à Cuvier la question de la vérité de ses affirmations. On a pu en déduire, et Dagognet l'a montré d'une façon percutante, que Cuvier a commis des erreurs magistrales.

J'appellerai *épistémologiques* l'analyse des structures théoriques d'un discours scientifique, l'analyse du matériau conceptuel, l'analyse des champs d'application de ces concepts et des règles d'usage de ces concepts. Il me semble que les travaux qui ont été faits, par exemple, sur l'histoire du réflexe relèvent de ce niveau épistémologique.

Il y a enfin un dernier niveau que je ne nommerai pas, où j'ai l'impression que M. Courtès s'est placé. C'est à ce niveau-là que je voudrais me placer également. Il s'agit de l'analyse des transformations des champs de savoir.

Si je veux me démarquer par rapport à M. Dagognet, je dirai que je souhaite qu'il ait raison. Mais je ne suis pas compétent. M. Piveteau pourra nous le dire. Mais je souhaite que Dagognet ait raison et je voudrais qu'il ait encore plus raison que cela. Je voudrais qu'on puisse dire que pas une seule des propositions de Cuvier ne peut être considérée comme vraie. Cela me réjouirait beaucoup et me permettrait de dissocier deux niveaux d'analyse qu'on peut repérer dans les textes de Cuvier : système de vérités et d'erreurs; à la limite, l' « *erreur* Cuvier », tout ce par quoi les assertions de Cuvier se distinguent de ce qu'on peut, aujourd'hui, affirmer comme vrai ; et puis la « *transformation* Cuvier », c'est-à-dire l'ensemble des modifications qu'on pourrait saisir à l'œuvre dans les textes de Cuvier, modifications qui ne sont pas tellement des modifications des objets, des concepts et des théories, mais la modification des règles selon lesquelles les discours biologiques ont formé leurs objets, défini leurs concepts, constitué leur théorie. C'est cette modification des règles de formation des objets, des concepts, des théories que j'essaie d'isoler dans Cuvier. Dès lors, on peut admettre une transformation épistémologique qui serait distincte de la vérité même de l'affirmation scientifique. Il n'y a pas de transformation épistémologique qui ne passe par un système d'affirmation scientifique. Mais je crois qu'une transformation épistémologique doit pouvoir avoir lieu même à travers un système d'affirmations qui se trouverait scientifiquement faux. Il faut distinguer, dans l'épaisseur d'un discours scientifique, ce qui est de l'ordre de l'affirmation scientifique vraie ou fausse et ce qui serait de l'ordre de la transformation épistémologique. Que certaines transformations épistémologiques passent par, prennent corps dans un ensemble de propositions scientifiquement fausses, cela me paraît être une constatation historique parfaitement possible et nécessaire.

Par exemple, pensez-vous réellement qu'un médecin d'aujourd'hui pourrait trouver dans des textes de Bichat beaucoup de propositions médicalement vraies? Je ne dis pas qu'il n'y en a pas, je dis seulement qu'il n'y en a pas beaucoup. De même pour Broussais, que pourrait-on reconnaître comme valable? Or si on s'intéressait à la naissance de la médecine clinique, on pourrait montrer que la transformation du savoir médical est effectivement passée par Bichat et par Broussais. Y a-t-il une seule des propositions d'Esquirol qu'on pourrait actuellement considérer comme exacte? Et, pourtant, la transformation de la psychiatrie au XIX[e] siècle est passée par Esquirol.

Par conséquent, je crois qu'il faut distinguer Vérité et Erreur scientifiques et transformation épistémologique.

C'est le point de vue auquel je me placerai. C'est la raison pour laquelle je voudrais que Dagognet ait raison. Je me sentirais tranquille et pour une fois justifié.

77 La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie (Conférence)

« La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, t. XXIII, n° 1, janvier-mars 1970, pp. 63-92. (Journées Cuvier, Institut d'histoire des sciences, 30-31 mai 1969.)

EXPOSÉ DE M. MICHEL FOUCAULT

Je voudrais préciser ce que j'appelle transformation épistémologique, et j'ai pensé à deux exemples.

Prenons donc le premier. Il s'agit de la biologie, de la position de l'individu et de la variation individuelle dans le savoir biologique.

On peut dire que, s'il y a quelqu'un qui a cru effectivement à l'espèce, s'il y a quelqu'un qui ne s'est pas intéressé à ce qu'il y avait au-dessous de l'espèce, qui a buté contre le mur de l'espèce, qui n'a jamais pu arriver à descendre au-dessous de l'espèce et à faire mordre le savoir biologique sur l'individu, c'est bien Cuvier. Il considérait que tout a été organisé à partir de l'espèce pour l'espèce, jusqu'à l'espèce. En revanche, tout le monde connaît bien ce que Darwin dit de l'espèce. L'espèce, pour Darwin, n'est pas une réalité originairement première et analytiquement ultime, comme pour Cuvier. Pour Darwin, il est difficile de distinguer l'espèce et la variété. Et il cite de nombreux exemples dans lesquels on ne peut pas, en bonne botanique ou en bonne zoologie, dire « ceci est une espèce » ou « ceci est une variété ». D'autre part, Darwin admettait le renforcement progressif des variations individuelles. À l'intérieur même de l'espèce se produisent, selon lui, de petites variations qui ne cessent de s'accentuer et qui finalement mordent sur le cadre qu'on a prescrit, *a posteriori*, à l'espèce; et, finalement, les individus, de variations en variations, s'enchaînent les uns aux autres, bien au-delà, par-dessus le cadre défini pour l'espèce. En somme, Darwin admet que tous les cadres taxinomiques que l'on a proposés pour classer les animaux et les plantes sont, jusqu'à un certain point, des catégories abstraites. Il y a donc, pour lui, une réalité qui est l'individu, une seconde réalité qui est la « variativité » de l'individu, sa capacité à varier. Tout le reste (que ce soit l'espèce, ou le genre ou l'ordre, etc.) est une sorte de construction qu'on bâtit à partir de cette réalité qu'est l'individu. Dans cette mesure-là, on peut dire que Darwin s'oppose absolument à Cuvier. Et, curieusement, il semble revenir à une tendance de la taxinomie classique au XVIIe et au XVIIIe siècle, lorsque les méthodistes, par exemple, et Lamarck, en particulier, se

sont interrogés sur la réalité de l'espèce, et qu'ils ont supposé la continuité de la nature si bien nouée avec elle-même, si peu interrompue que même l'espèce serait peut-être une catégorie abstraite. Donc, une sorte de retour de Darwin à des thèmes que l'on retrouve non seulement chez Lamarck, mais chez les méthodistes de l'époque lamarckienne. On peut se demander si, dans l'histoire de la biologie de l'individu, on n'est pas amené à sauter de plain-pied de Jussieu ou de Lamarck à Darwin sans passer par Cuvier. On arriverait ainsi à énucléer entièrement Cuvier de cette histoire. Je pense qu'une telle analyse ne serait pas tout à fait justifiée ni suffisante. Comme souvent dans ces phénomènes de retour, de répétition, de réactivation, il y a au-dessous un phénomène complexe, un processus de transformation assez surchargé.

Je voudrais montrer comment l'individu, ou plus exactement la critique de l'espèce chez Lamarck et chez les contemporains de Lamarck, n'est absolument pas isomorphe ni superposable à la critique de l'espèce telle qu'on la trouve chez Darwin. Et que cette critique de l'espèce telle qu'on la voit fonctionner chez Darwin n'a pu se faire qu'à partir d'une transformation, d'une réorganisation, d'une redistribution du savoir biologique, laquelle se fait à travers l'œuvre de Cuvier. Qu'est-ce que cette transformation?

La taxinomie classique était essentiellement la *science des espèces*, c'est-à-dire la définition des différences qui séparent les espèces les unes des autres; la classification de ces différences; l'établissement de catégories générales de ces différences; la hiérarchisation de ces différences, les unes par rapport aux autres. Autrement dit, tout l'édifice de la taxinomie classique part de la différence spécifique et essaie de définir des différences supérieures à l'échelon de la différence spécifique.

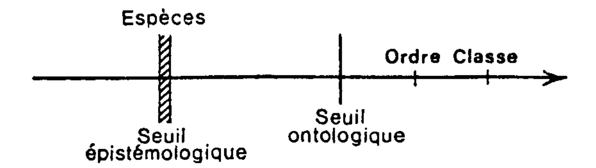
Que la classification biologique choisisse pour élément minimal la différence spécifique, ou qu'elle ne puisse pas mordre au-dessous de la différence spécifique, je crois qu'on en a eu le témoignage; par exemple, Linné dit que la connaissance des individus et des variétés est une connaissance de fleuriste, ce n'est pas une différence de botaniste. Il dit également que la connaissance des variétés est importante pour l'économie, pour la médecine et pour la cuisine. Mais cela ne va pas au-delà. Il ajoute : la connaissance des variétés est une connaissance pratique. En revanche, la théorie et la science commencent au-delà de l'espèce. L'existence de ce seuil entre l'individu et l'espèce entraîne une série de conséquences.

D'abord, il y a entre la différence spécifique et la différence individuelle un décalage, un saut, un seuil. Ce seuil, c'est le seuil à par-

tir duquel la connaissance scientifique peut commencer. La différence individuelle n'est pas pertinente pour la science. On peut dire qu'entre individus et espèces il y a un seuil épistémologique.

Pas de connaissance scientifique Espèces *Connaissance scientifique possible*
Individus **Genre Ordre Classe** *Constructions du savoir*
Seuil épistémologique

D'autre part, s'il est vrai que ce qui est donné comme objet primitif de science, c'est l'espèce et les différences spécifiques, tout ce qui va être construit à partir de la différence spécifique, c'est-à-dire les différences de différences, ou les ressemblances de différences, les différences plus générales que les différences spécifiques, et par conséquent les catégories plus générales que l'espèce, ces catégories vont être des constructions. Ces constructions du savoir, qui ne reposeront pas, à la différence de la définition de l'espèce, sur un donné effectivement offert à l'expérience, vont être des hypothèses que l'on pourra plus ou moins vérifier, des hypothèses qui seront plus ou moins bien fondées, des hypothèses qui coïncideront peut-être avec les faits. Et tout ce qui au-dessus de l'espèce n'appartiendra pas à la même catégorie ontologique que ce qui relève de l'espèce ou de ce qui relève de l'individu, au-dessous de l'espèce. On va avoir entre l'espèce et le genre un nouveau seuil qui ne sera plus épistémologique, mais, cette fois, ontologique.



De sorte que c'est au-dessus de l'individu qu'on pourra organiser un savoir. À partir de l'espèce, on entrera dans l'ordre du savoir, qui sera non pas donné mais construit, et, au-dessous de l'espèce, on aura un ensemble de réalités qui sont effectivement données dans l'expérience.

De là, le problème de la taxinomie classique : comment arriver à bâtir des genres qui soient réels, ou plutôt, car les genres ne sont jamais réels, des genres bien fondés? C'est toute l'antinomie et

l'opposition entre les systématiciens et les méthodistes. Les premiers disent qu'au-delà de l'espèce, de toute façon, on ne peut pas atteindre directement la réalité. Il faut choisir une technique de classement qui sera arbitraire, mais qui doit être efficace et commode. Les seconds, les méthodistes, disent, au contraire, que les classements et les constructions classificatoires que l'on va bâtir doivent s'ajuster jusqu'à un certain point aux ressemblances globales qui sont données dans l'expérience. On ne peut pas mettre dans une même catégorie une salade et un sapin. Mais qu'il s'agisse de la méthode naturelle ou du système arbitraire, ce sera toujours au-delà de ce seuil ontologique.

Le problème est de savoir comment cette configuration de la taxinomie classique va se transformer. Comment on va pouvoir arriver à retrouver dans les individus qui vont être désormais connus dans l'espèce et dans le genre une seule et même trame de réalité (cette trame va être, pour Darwin, la *généalogie*). Comment Darwin va, d'une part, effacer le seuil épistémologique et montrer que, en fait, ce qu'il faut commencer par connaître, c'est l'individu avec les variations individuelles; d'autre part, il montrera comment, à partir de l'individu, ce qu'on va pouvoir établir comme son espèce, comme son ordre ou sa classe sera la réalité de sa généalogie, c'est-à-dire la suite des individus. On aura alors un tableau uniforme sans système à double seuil.

Cette transformation a été opérée à travers l'œuvre de Cuvier.

L'anatomie comparée, telle que Cuvier l'a pratiquée, a eu pour premier effet l'introduction de l'anatomie comparée comme instrument pour la classification et l'organisation taxinomique des espèces. Elle a eu également pour effet de conférer le même degré ontologique à l'espèce, au genre, à l'ordre, à la classe. Le premier effet de l'anatomie comparée a donc été d'effacer ce seuil ontologique. Ce que l'anatomie comparée a montré, c'est que toutes les catégories sur-ordonnées à l'espèce, supérieures à l'espèce, ne sont pas simplement, comme dans la taxinomie classique, des sortes de régions de ressemblances, des groupements d'analogies qu'on pourrait établir soit arbitrairement sur un système de signes, soit en gros suivant la configuration générale des plantes et des animaux, mais qu'elles sont des types d'organisation. Désormais, appartenir à un genre, à un ordre, à une classe, ce n'est pas porter en commun avec d'autres espèces tels caractères moins nombreux que les caractères spécifiques, ce n'est pas avoir un caractère générique ou un caractère de classe, ce sera avoir une organisation précise, c'est-à-dire avoir un poumon et un cœur doubles ou un appareil digestif placé au-dessus

ou au-dessous du système nerveux. Bref, appartenir à un genre, à une classe ou à un ordre, appartenir à tout ce qui est au-dessus de l'espèce, ce sera posséder en soi, dans son anatomie, dans son fonctionnement, dans sa physiologie, dans son mode d'existence, une certaine structure parfaitement analysable, une structure qui a, par conséquent, sa positivité.

On a donc des systèmes positifs de corrélations. Dans cette mesure, on ne peut pas dire que le genre existe moins que l'espèce, ou que la classe existe moins que l'espèce. De l'espèce jusqu'à la catégorie la plus générale, on va avoir une seule et même réalité qui est la réalité biologique, c'est-à-dire la réalité du fonctionnement anatomophysiologique.

Le seuil ontologique espèce-genre se trouve effacé. L'homogénéité ontologique va, dès lors, de l'individu jusqu'à l'espèce, au genre, à l'ordre, à la classe dans une continuité sans interruption. En outre, l'emboîtement des catégories était dans la taxinomie classique l'emboîtement propre à un tableau classificatoire. Mais, chez Cuvier, on va avoir un emboîtement anatomophysiologique de toutes ces catégories avec leur support interne. Nous l'avons dans l'individu même, c'est-à-dire que c'est l'individu, dans son fonctionnement réel, qui va porter en lui et dans l'épaisseur de son mécanisme toute la superposition, toutes les déterminations, les commandes, les régulations, les corrélations qui pourraient exister entre les différentes instances du tableau. Pour Cuvier, l'individu va être constitué d'un emboîtement de structures anatomo-fonctionnelles qui vont constituer son embranchement, sa classe, son ordre et son genre. L'ensemble de ces structures qui sont effectivement présentes en lui, qui s'y organisent patiemment, qui se commandent physiologiquement en lui, va donc définir pour une part ses conditions d'existence. Par conditions d'existence, Cuvier entend l'affrontement de deux ensembles : d'une part, l'ensemble des corrélations qui sont physiologiquement compatibles les unes avec les autres, de l'autre, le milieu dans lequel il vit, c'est-à-dire la nature des molécules qu'il a à s'assimiler soit par la respiration, soit par l'alimentation. C'est ainsi que l'on trouve, au début des *Révolutions du globe* *, un passage où Cuvier montre de quelle manière fonctionnent les conditions d'existence. L'individu dans son existence réelle, dans sa vie, ce n'est pas autre chose que tout un ensemble de structures à la fois taxinomiques et anatomo-

* Cuvier (G.), *Discours sur les révolutions de la surface du globe et sur les changements qu'elles ont produits sur le règne animal*, Paris, 1825; rééd. Paris, L. Bourgois, coll. « Épistémè », 1985.

physiologiques, c'est également cet ensemble présent en quelque sorte dans l'individu, à l'intérieur d'un milieu donné. On a, par conséquent, deux séries, l'une où l'individu tombe au-dessous du niveau du savoir et où on a lié ontologiquement les uns aux autres l'espèce, le genre, l'ordre, etc. ; et une autre, avec la vie réelle de l'individu, et le milieu à l'intérieur duquel se trouvent, fonctionnant, ses caractères spécifiques génériques. Deux types de connaissance peuvent donc être établis : l'anatomie comparée qui permet de considérer les caractères les plus généraux et les structures les plus globales des individus, de repérer la classe à laquelle ils appartiennent, l'ordre, le genre, l'espèce; la paléontologie commencera par l'individu tel qu'on peut l'observer éventuellement à l'échelle sous-individuelle quand il ne s'agit que d'un organe, puis, en considérant cet organe, elle pourra retrouver l'espèce en tenant compte du milieu dans lequel il vit, ou en s'appuyant à la fois sur des considérations anatomiques et de milieux. C'est ainsi qu'on a deux lignes épistémologiques, celle de l'anatomie comparée et celle de la paléontologie, qui sont deux systèmes de savoir différents de celui de la taxinomie classique. Les seuils ontologique et épistémologique se trouvent alors effacés. On voit également comment cela a pu rendre possible Darwin. Rendre possible Darwin, cela ne veut pas dire qu'après Cuvier il n'y a pas eu d'autres transformations et que Darwin n'a pas eu à ajouter un certain nombre d'autres transformations. En particulier, ce qui est le propre et la limite de la transformation Cuvier, c'est que, pour ajuster les deux lignes l'une sur l'autre, Cuvier a été obligé d'admettre une finalité qui fait qu'en quelque sorte dans la création la classe, l'ordre, le genre, l'espèce ont été calculés de telle manière que l'individu puisse vivre; on a une sorte de prédétermination des conditions réelles de vie de l'individu par ce système de la finalité. D'un autre côté, l'individu, selon Cuvier, porte en lui des caractères d'espèce, de genre qui sont, pour lui, des déterminations infranchissables. De là, le fixisme. Le fixisme et la finalité sont des conditions théoriques supplémentaires que Cuvier a été obligé d'apporter pour faire tenir son système – ce système qui conditionnait l'ensemble de son savoir. Cette analyse de l'anatomie comparée avec le fil de finalité qui la conduit définit ce que Cuvier appelle l'unité de type. En revanche, le mouvement par lequel Cuvier analyse, à partir d'un individu donné, l'espèce, le genre, etc., dans les conditions de milieu où il fonctionne, c'est l'analyse des conditions d'existence. On peut dire que Cuvier n'a fait tenir l'ensemble de son système qu'en soumettant les condi-

tions d'existence à l'unité de type. Ce que Darwin a fait, il le dit précisément dans *L'Origine des espèces* *, c'est de libérer les conditions d'existence par rapport à l'unité de type. L'unité de type n'est au fond que le résultat d'un travail sur l'individu. Darwin était obligé de modifier le sens même des conditions d'existence, alors que, pour Cuvier, les conditions d'existence dépendaient de l'affrontement de cet équipement anatomo-physiologique qui caractérise l'individu et qui enveloppe en lui la taxinomie à laquelle il appartient et le milieu dans lequel il vit.

À partir de Darwin, les conditions, étant libérées de l'unité de type, vont devenir les conditions d'existence données à un individu vivant par son milieu.

On pourrait ainsi donc décrire la transformation par laquelle on est passé de cette problématique espèce-individu, à l'époque classique, à cette problématique espèce-individu chez Darwin. Il me semble que le passage de l'une à l'autre n'a pu se faire que par un remembrement entier du champ épistémologique de la biologie qu'on voit s'opérer dans l'œuvre de Cuvier. Et quelles que soient les erreurs faites par Cuvier, on peut dire qu'il y a « transformation Cuvier ».

DISCUSSION

J. Piveteau : Les paléontologistes, les anatomistes qui ont suivi de très près l'œuvre de Cuvier, qui la lisent au laboratoire, qui l'utilisent, évidemment, ne sont jamais arrivés à une analyse épistémologique si poussée. Mais je puis vous dire qu'ils en seraient tous très satisfaits. C'est très éclairant de voir une telle présentation.

F. Dagognet : À travers vos remarques perce une attitude assez négative, je crois, à l'égard de la « taxinomie ». N'en faites-vous pas un savoir abstrait et coupé de la nature?

Pourtant, rien ne me paraît plus extraordinaire. Jussieu, par exemple, retrouve, mieux que personne, la réalité. Avec son système et ses repérages, il n'a besoin que de quelques indices pour tout connaître, tout dériver ou déduire.

M. Foucault : J'avais commencé par vous dire qu'il y a un retour de Darwin vers Lamarck et vers Jussieu. Il faudrait peut-être introduire un correctif. Il est vrai, en effet, que, depuis le milieu du XVIIIe siècle, on a toujours cherché :

* Darwin (C.), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, 1859 (*De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature*, Paris, La Découverte, 1985).

1° à faire redescendre le seuil épistémologique un peu au-dessous de la différence spécifique;

2° à faire remonter le seuil ontologique un peu au-delà de l'espèce. Ce fut le cas des méthodistes; ils reprochaient au système Linné d'être arbitraire et de mettre ensemble des êtres qui ont peut-être les mêmes caractères, à la condition qu'on ne prenne comme caractères différenciateurs que certains éléments (organes sexuels, par exemple). Mais si on prend des critères plus généraux, plus visibles et comme plus immédiats (la morphologie générale de la plante ou de l'animal), si on pouvait établir des groupes, des genres, ordres, classes, des groupes qui tiennent compte de l'ensemble des ressemblances, on obtiendrait alors un classement fondé. Lorsque je dis *fondé*, je ne veux pas dire qu'il se découpe comme une discontinuité réelle. Autrement dit, je ne pense pas que Jussieu ou Lamarck imaginent que les genres existent d'une manière nette et tranchée, et en quelque sorte inscrite dans l'organisme même de l'individu.

F. Dagognet : Malheureusement si. Pour Jussieu, il y a un caractère...

M. Foucault : Mais, entre fondé et réel, il faut faire une distinction : une catégorie taxinomique est fondée :

1° si effectivement, dans le continuum des différences, elle regroupe des individus qui sont voisins dans ce continuum;

2° si on peut, entre le dernier élément qui appartient à cette catégorie et le premier des éléments de la catégorie suivante, trouver une détermination qui soit visible, certaine, établissable et reconnaissable par tout le monde. Ce sont là deux critères de la catégorie fondée.

À la catégorie fondée, les méthodistes opposent la catégorie non fondée, type Linné. Ce qu'on peut reprocher à Linné, c'est d'avoir établi des catégories prélevées sur des groupes différents d'individus, d'avoir regroupé des êtres appartenant à des champs de ressemblances séparés les uns des autres et, sous prétexte qu'ils avaient les organes sexuels conformés de la même manière, d'établir une catégorie qui sautait, en quelque sorte, par-delà les ressemblances immédiatement données; il constituait ainsi des catégories abstraites, c'est-à-dire des catégories non fondées. Ce que Jussieu, Lamarck, les méthodistes veulent faire, c'est un genre fondé.

J.-F. Leroy : Je ne comprends pas. Vous avez dit : le donné, c'est l'espèce pour la taxinomie classique. Le construit, c'est le genre. Je constate que la première entité qui soit apparue au naturaliste, c'est le genre, en particulier chez les botanistes. Car, à la fin du XVIIe siècle, Tournefort a délimité le genre. Les genres lui sont appa-

rus, et non les espèces. L'espèce n'était pas reconnue jusqu'à Tournefort. Lorsqu'on observe la nature, ce sont les genres et même les familles qui apparaissent. On est loin de l'espèce. À tel point que la notion de famille a été découverte très tôt. Il y avait des familles de plantes, des ombellifères, des composées. Cela frappait plus que l'espèce. C'étaient des ensembles. D'autre part, vous parlez de positivité apportée par Cuvier à propos du genre. Vous ne pensez pas qu'à la fin du XVII[e] siècle il y avait déjà une positivité. Évidemment, vous me direz que c'était de l'histoire naturelle. Mais, en 1969, nous faisons encore de l'histoire naturelle. Je ne vois pas pourquoi vous la faites arrêter à Cuvier. Quant à la biologie, dont l'existence pour vous est partie de Cuvier, je la vois se constituer bien avant le XVIII[e] siècle et même au XVII[e] siècle. Elle s'est dégagée progressivement. Les naturalistes faisaient de l'histoire naturelle. Ils n'avaient pas conscience de faire de la biologie, mais, petit à petit, ils s'approchaient de la biologie, qui, à un certain moment, ne pouvait que prendre conscience d'elle-même et se constituer comme discipline autonome.

M. Foucault : Je souscris à ce que vous venez de dire. Avant même Linné, on a repéré les grandes familles comme les ombellifères. Où ai-je dit le contraire? J'ai essayé de définir la manière dont, de Tournefort jusqu'à Lamarck, on a établi les tables taxinomiques. Cela ne veut pas dire que dans l'histoire de la botanique on a successivement reconnu toutes les espèces, puis qu'on s'est préoccupé de les ordonner et de les regrouper. Je cherche quelle a été la *loi de construction* qu'on s'est donnée pour constituer quelque chose comme la taxinomie. Quant à l'histoire naturelle et à la biologie, je ne sais pas ce que vous entendez par biologie. Pour ma part, d'une façon peut-être arbitraire, ce que j'ai entendu par histoire naturelle, c'est l'ensemble des méthodes par lesquelles on a défini les êtres vivants comme objet pour un classement possible, et quels rapports d'ordre on a établi entre eux. De la fin du XVII[e] siècle au début du XIX[e] siècle, pour définir l'objet à classer, pour établir des méthodes de classement, pour faire des descriptions qui permettent de classer, etc., on a mis en œuvre un certain nombre de règles qui caractérisent ce que j'ai appelé histoire naturelle, en reprenant le mot qui était fréquemment employé à ce moment-là. Il est entendu qu'à l'époque où on faisait cela on pratiquait bien des expériences à l'aide du microscope, on faisait de nombreuses recherches sur la physiologie animale et humaine. Mais c'est systématiquement que j'ai négligé cela, et je l'ai dit d'une façon assez claire : mon problème était de savoir la manière

Michel Foucault, Dits et écrits 1970

dont effectivement on a classé, pendant un certain nombre d'années, les êtres vivants. Par conséquent, ce que vous me dites lorsque vous signalez que la biologie a commencé avant Cuvier, j'y souscris. C'est un peu le même problème pour la grammaire. Lorsque j'ai étudié la grammaire, des philologues m'ont dit qu'on faisait déjà des études historiques sur le latin. Ce n'était pas cela mon problème. C'était d'étudier ce qu'était la grammaire générale, c'est-à-dire comment on s'est donné la langue en général comme objet d'analyse possible.

J.-F. Leroy : Lorsque je dis qu'on continue à faire de l'histoire naturelle, je veux dire qu'on continue à classer de la même manière ou à peu près.

M. Foucault : Oui, on continue à classer et on recommence en effet à classer en utilisant un certain nombre de méthodes qui ne sont pas sans analogie avec celles qui étaient utilisées au XVII[e] siècle. La manière dont Cuvier classait ses espèces était autre. C'est là que j'ai cru reconnaître une transformation caractéristique. Je n'ai jamais prétendu qu'on cessait de classer les êtres vivants à partir de Cuvier. J'ai appelé histoire naturelle, conventionnellement peut-être, un mode de classement, mais aussi un certain mode de définition de l'objet, des concepts et des méthodes.

J. Piveteau : Le classement actuel est tout à fait différent. C'est un ordre de genèse que nous essayons de retrouver, alors que c'était un ordre logique au temps de Cuvier. On peut transposer très aisément la classification cuviérienne dans cet ordre de genèse. C'est ce que Daudin avait bien montré autrefois et que nous faisons tous les jours.

F. Dagognet : L'ordre fondé n'est pas l'ordre préexistant. Une plante a été définitivement classée, elle a un caractère unique qui fait qu'elle appartient à un ensemble et...

M. Foucault : C'est l'ordre fondé.

F. Dagognet : Pourquoi ne serait-il pas réel?

M. Foucault : Dans la mesure où on admettait à ce moment-là le continuum naturel...

F. Dagognet : On ne l'admettait pas.

M. Foucault : ... la coupure entre les genres ne peut être qu'une coupure due à notre connaissance et non pas une coupure due à la nature elle-même. Elle n'est ni absolue ni invariable, dit Adanson.

F. Dagognet : Jussieu dit bien que cette coupure est dans la nature et qu'il en a trouvé la clef.

M. Foucault : Qu'il ait trouvé la clef qui lui permette dans ce continuum naturel d'utiliser un ensemble de critères homogènes qui d'un bout à l'autre vont lui permettre de fixer les groupes, c'est le signe que sa méthode est fondée. Mais il compare la continuité naturelle soit à une chaîne, soit à une carte de géographie.

F. Dagognet : Le genre et l'individu sont nettement séparés. L'individu, c'est le vivant lorsqu'il est développé. Mais la graine, c'est le résumé de l'individu et du genre. On peut lire le genre comme on lit l'individu.

M. Foucault : « Fondé » signifie que le genre n'est pas arbitraire, par opposition au genre arbitraire de Linné. Le genre fondé sera naturel. Et le mot *naturel* revient perpétuellement quand il s'agit de la méthode. Je crois que vous n'avez pas le droit d'utiliser le mot « réel » là où les naturalistes emploient le mot *fondé* ou *naturel*. Adanson parle bien de divisions « réelles », mais pour dire qu'elles ne sont réelles que par rapport à nous et non à la nature. Les coupures réelles seront les coupures dues aux catastrophes chez Buffon; elles sont dues, pour Lamarck, aux conditions d'existence.

La grande discussion qui, vers 1830, opposa Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire portait, pour une part, sur la manière dont on peut identifier un élément, un organe, un segment biologique à travers un ensemble d'espèces ou de genres : dans quelle mesure et au nom de quoi peut-on identifier la main de l'homme, la griffe du chat, l'aile de la chauve-souris?

Dans la taxinomie classique, on ne discutait pas de l'identité des éléments. Elle était immédiatement donnée, puisque c'était sur elle, précisément, qu'on prenait appui pour classer les êtres. Là où un organe présentait, d'un individu à l'autre, d'une variété à l'autre, des éléments identiques – et très visiblement identiques, par la taille, le volume, la configuration –, alors on avait affaire à un caractère : le problème était alors de savoir s'il se limitait à l'espèce, s'il valait pour le genre tout entier, ou même au-delà. Il s'agissait d'établir les limites d'extension d'une identité immédiatement reconnue. De plus, la taxinomie linnéenne établissait les variables qui seules devaient être pertinentes pour définir une différence et par conséquent une limite dans l'identité : seules les variations de forme, de grandeur, de disposition et de nombre pouvaient être retenues (la couleur, en revanche, n'affectait pas l'identité d'un élément et n'entrait pas dans le caractère scientifique). En somme, on peut dire que l'identité, dans cette histoire naturelle, est immédiatement visible et que ses limites sont systématiquement construites.

Pour Geoffroy Saint-Hilaire, l'identité peut être cachée. Il n'est

pas immédiatement visible que les pièces de l'opercule qu'on trouve devant les branchies des poissons peuvent être mises en correspondance avec les osselets de l'oreille interne chez les vertébrés supérieurs. Quant aux limites établies par les systématiciens, il faut les récuser les unes après les autres. Une différence de nombre ne doit pas empêcher le repérage d'un élément identique (l'os hyoïde est composé de cinq osselets chez l'homme, de neuf chez le chat); la différence de taille n'est pas non plus forcément pertinente : il faut reconnaître un pouce dans le tubercule rudimentaire qu'on trouve chez certains atèles; la forme, elle aussi, peut varier sur un fond d'identité (il faut apprendre à passer de la patte du chien à la rame du phoque); enfin, la disposition peut changer, sans que l'identité disparaisse (le céphalopode peut être considéré comme un vertébré ployé sur le dos de manière que le bassin et les jambes viennent près de la tête). Geoffroy Saint-Hilaire ne retient donc aucun des critères d'identification admis couramment au XVIIIe siècle.

En outre, il récuse de la manière la plus directe le critère fonctionnel de l'identité : une même fonction peut être assurée par des éléments différents (dira-t-on qu'une béquille est une jambe?); un même ensemble d'éléments peut avoir des fonctions bien différentes chez le petit et chez l'adulte (les pieds de l'enfant ne servent pas à marcher, et pourtant ce sont des pieds).

En revanche, Geoffroy Saint-Hilaire admet l'identité d'un élément biologique à travers tant de diversité, si on peut établir la situation ou la transformation dans l'espèce qui permet de la reconnaître. Ainsi, dit-il, j'appelle pied tout ensemble d'éléments anatomiques qui succéderont chez un animal au troisième segment du membre inférieur. Le pied, c'est une certaine *situation* anatomique, ou encore, je peux reconnaître l'os hyoïde de l'homme dans celui du chat, puisque je peux définir les éléments qui se sont soudés, ceux qui ont disparu, ceux qui subsistent sous forme de ligaments, etc., ceux qui ont changé de profil. L'identité n'est pas une donnée visible : c'est le résultat d'une mise en rapport (d'une « analogie », dit Geoffroy Saint-Hilaire) et du repérage d'une transformation.

Comment s'est opéré le passage entre l'identité « taxinomique » de l'histoire naturelle et cette identité analogique? Il faut, là encore, se référer à Cuvier. Cuvier, comme Geoffroy Saint-Hilaire, admet un principe général d'analogie : « Le corps de tous les animaux est formé des mêmes éléments et composé d'organes analogues. » De plus, pour lui, comme pour Geoffroy Saint-Hilaire, la correspondance entre deux organes ne s'établit pas par l'identité des formes

(des vers aux vertébrés supérieurs, elles croissent en complexité), ni par les proportions (selon les animaux les quantités de respiration et de mouvement peuvent varier), ni par la position (dans le règne animal, on a une interversion spatiale du système nerveux et du système digestif). Aucun des critères d'identification retenus par les classiques n'est admis par Cuvier, non plus que par Geoffroy Saint-Hilaire. La disparition de ces critères est une transformation commune à Cuvier et à Geoffroy Saint-Hilaire.

Or il me semble que cette transformation était impliquée par l'usage de l'anatomie comparée, tel qu'on le trouve chez Cuvier; et qu'à son tour elle a rendu possibles deux systématisations différentes – celle de Cuvier et celle de Geoffroy Saint-Hilaire.

1° L'anatomie comparée a permis la confrontation des espèces non pas de proche en proche, mais d'un extrême à l'autre. Elle a permis de retenir ce qu'il y avait de commun à tous les êtres vivants, quels que soient leur complexité et leur degré d'organisation. Elle a permis de saisir chaque ensemble d'éléments dans sa transformation maximale. Et, du coup, les critères d'identification (forme, taille, disposition, nombre) qui pouvaient valoir pour établir des différences proches doivent être mis hors jeu. L'espace de différenciation a changé d'échelle.

2° Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire ont donc à résoudre le même problème : repérer une identité organique en suivant une constante qui n'est pas immédiatement donnée à la perception. Cette constante, Cuvier la demande à la *fonction*, qui demeure la même à travers la diversité des instruments qui l'assurent, la respiration, le mouvement, la sensibilité, la digestion, la circulation. Cette constante, Geoffroy Saint-Hilaire la refuse, pour les raisons que j'ai dites tout à l'heure; et il lui substitue le principe de la position et de la transformation dans l'espace.

On a deux solutions : la solution fonctionnaliste et la solution topologique, pour résoudre le même problème qui est né de la même transformation, c'est-à-dire de l'effacement des critères visibles d'identification des segments biologiques. Deux solutions qui ont eu dans l'histoire de la science deux destins différents. D'un côté, Cuvier, en cherchant du côté de la fonction le facteur d'individualisation de l'organe, a permis de doubler l'anatomie d'une physiologie qui allait devenir de plus en plus indépendante. Cuvier fait sortir en quelque sorte par cette opération la physiologie de l'anatomie. D'un autre côté, Geoffroy Saint-Hilaire, en découvrant des critères topologiques, a introduit une certaine analyse de l'espace intérieur à l'individu. Geoffroy Saint-Hilaire a enrichi l'anatomie, Cuvier a libéré la physiologie.

De sorte que les deux solutions apportées à un même problème issu d'une même transformation ont leur fonction dans l'histoire de la biologie : l'une pour le développement de la physiologie, l'autre pour l'insertion de la topologie dans l'anatomie.

Il est évident que la libération de la physiologie a été dans l'immédiat plus enrichissante, car la physiologie à cette époque, de Magendie à Claude Bernard, avait atteint un niveau épistémologique qui en permettait l'utilisation directe dans la biologie. En revanche, Geoffroy Saint-Hilaire, en insérant l'analyse topologique dans le rapport anatomique, faisait une opération plus risquée qui, à l'époque, pouvait paraître chimérique. Cuvier, en effet, n'a pas compris cette opération de Geoffroy Saint-Hilaire. Il y a vu la réapparition du thème de la *Naturphilosophie*. En réalité, c'était aussi autre chose. La topologie comme science applicable n'a été utilisable que bien longtemps après 1830. Il était normal que Cuvier soit efficace et fécond sur le moment même. Au contraire, Geoffroy Saint-Hilaire, resté en quelque sorte dans les limbes de l'histoire des sciences, n'a pu effectivement reprendre sa fécondité qu'à partir du moment où on a retrouvé dans l'anatomie normale, comme dans la tératologie, le problème de la topologie.

J. Piveteau : En suivant le destin des deux grands principes de Cuvier et de Geoffroy Saint-Hilaire, le principe des corrélations et le principe des connexions, nous avons de plus en plus conscience que ces principes, pour nous, dans la recherche, sont des principes complémentaires. Le principe des corrélations donne l'unité dans l'animal, le principe des connexions donne l'unité dans la série animale. Nous avons besoin des deux principes. Le principe de corrélation est ce qui permet les reconstitutions avec Cuvier. Le principe des connexions permet de suivre tout au long d'une série génétique ces transformations. Nous ne voyons pas actuellement la nécessité de les opposer l'un à l'autre. Suivant les moments de la recherche, on peut faire de l'un ou de l'autre deux principes complémentaires n'agissant pas au même niveau.

Y. Conry : 1° N'y a-t-il pas dans les travaux de Cuvier une condition d'impossibilité pour une pensée de l'évolution, spécifiée comme théorie de l'évolution darwinienne? Cette condition d'impossibilité peut s'énoncer ainsi : est-ce que, dans le « champ discursif » de Cuvier, la représentation de l'organisme, sous la modalité des corrélations strictes, n'est pas un obstacle, voire l'obstacle majeur, à une théorie de l'évolution? – autrement dit, je m'inscris là dans le contexte de la conférence de M. Limoges de ce matin.

2° M. Foucault a dit que les transformations apportées par Darwin se faisaient à travers les textes de Cuvier.

a) Si on accepte cette affirmation, j'aimerais savoir comment il se fait que le fondement de la pensée darwinienne se soit trouvé *ailleurs* que dans le champ discursif de Cuvier. Je fais allusion au contexte écologique et biogéographique, qui est le lieu de la détermination de la pensée de Darwin. Il me semble que si on admet que Darwin s'est formé ailleurs que dans le champ de Cuvier, ce dernier ne peut même pas être un *relais* par rapport à une théorie de l'évolution ultérieure.

b) Comment expliquer les résistances au darwinisme au nom de l'école de Cuvier (celle de Flourens, par exemple, disciple de Cuvier)?

c) Le schéma de disparition des seuils proposé par M. Foucault a fini de me convaincre que Cuvier est effectivement un moment de rupture par rapport au XVIIIe siècle. Mais est-ce que ce schéma ne reste pas indifférent pour un problème d'évolution?

B. Balan : 1° La première question porte sur la *nature du lien interne* [1]. Vous avez dit dans *Les Mots et les Choses* (p. 276) : « Le lien interne qui fait dépendre les structures les unes des autres n'est

1. Un texte ronéotypé, distribué avant la séance, énonçait la question comme suit : « Est-ce réellement *Cuvier* plutôt que *Lavoisier* qui est le moment de la rupture entre l'histoire naturelle et la biologie (s'il y a eu rupture)?

» *Les Mots et les Choses* (p. 276) : " Le lien interne qui fait dépendre les structures les unes des autres n'est plus situé au seul niveau des fréquences, il devient le fondement même des corrélations. "

» Ce lien interne semble renvoyer au " calcul " de la nature des êtres. Cf. *Histoire des progrès des sciences naturelles*, 1826, t. I, p. 249. Ce calcul lui-même semble fondé sur la *respiration*. Cf. *Leçons d'anatomie comparée*, 1805, t. IV, 24e leçon, p. 168 : importance de la circulation fondée sur celle du sang, véhicule de l'oxygène. Cette perspective de l'*oxygénation* permet l'introduction du point de vue *quantitatif*. Cf. *op. cit.*, p. 172 et déductions suivantes.

» Cette problématique semble homologue de celle de *Fourcroy*. Cf. *Système des connaissances chimiques*, brumaire an IX, section VIII, ordre IV, art. 2, § 7 (t. X, p. 373 *sq.*), art. 11 et 12 (pp. 405-413).

» Enfin, la théorie de la combustion est appréciée par Cuvier comme la plus importante des révolutions que les sciences naturelles aient approuvée dès le XVIIIe siècle. Cf. *Histoire des progrès des sciences naturelles*, 1826, t. I, p. 62 *sq*.

» *Conséquences :* les ruptures ne peuvent-elles pas être comprises comme le résultat d'un jeu de déplacements qui produit des articulations nouvelles à l'intérieur d'un système notionnel préalable?

» L'existence d'un tel jeu de déplacements ne rend-il pas impossible la prise en considération d'un domaine ou d'une pluralité de domaines sans tenir compte en même temps de l'articulation du ou des objets d'étude choisis par rapport au réseau général de concepts scientifiques disponibles en un moment déterminé? »

plus situé au seul niveau des fréquences, il devient le fondement même des corrélations. »

Je suis convaincu que le passage de la problématique des classificateurs du XVIIIe siècle au problème de l'espèce chez Darwin passe par une nouvelle conception du lien interne, une analyse de la structure interne de l'organisme. Sur ce point, le principe de corrélation chez Cuvier joue un rôle capital, et il peut avoir une importance qui dépasse Cuvier. Mais, alors, je pose le problème de la nature de ce lien interne qui, compte tenu du développement du paragraphe « Cuvier », dans *Les Mots et les Choses*, conduit à l'adoption par Cuvier d'une conception finaliste, vitaliste et fixiste.

D'où le problème : l'idée de lien interne exige-t-elle un principe des corrélations de la manière dont Cuvier l'a proposé? Je reprends l'argumentation que je faisais à partir de l'élaboration de la théorie chimique. Dans les lettres à Pfaff, Cuvier s'est montré d'une manière précoce intéressé par la chimie, celle de Lavoisier. Dans ces lettres, il recommande la lecture de Lavoisier et la lecture des *Annales de chimie*. Je me souviens d'une lettre où il est question des six premiers volumes des *Annales de chimie* dont il recommande la lecture à Pfaff [1] et, dans le septième volume, il recommande les analyses qu'il fait des problèmes de chimie à l'égard de Pfaff. Cuvier se démarque par rapport à Aristote, qui a ignoré, et pour cause, les lois de la physique et de la chimie. Cela me permet de comprendre comme très important le rôle joué par la chimie dans les *Leçons d'anatomie comparée* (la 1re leçon et la 24e, t. IV) et la lettre à Lacépède. Il y a chez Cuvier une possibilité d'interprétation de la physiologie à partir de la chimie, celle de Lavoisier. Cela renvoie au texte de Fourcroy [2].

Il y a des textes qui se trouvent présents dans l'*Histoire des progrès des sciences naturelles* où on voit que le principe des corrélations des formes a été précédé par le problème des corrélations des fonctions. Ce problème est celui des rapports circulation-respiration. Finalement, la respiration a pris le premier pas à cause d'une théorie de l'oxygénation qui a introduit un point de vue quantitatif; mais ce point de vue a été ensuite éliminé. Quant à la physiologie scientifique moderne, Cuvier a pu contribuer à la fonder par l'importance qu'il donnait à la chimie dans sa problématique. Mais j'ai eu l'impression que, après avoir parlé de la physiologie dans toute son œuvre, en fait, il l'a esquivée. À partir du moment où la corrélation

1. Lettre du 31 décembre 1790.
2. *Système des connaissances chimiques*, an IX, t. X, p. 363 *sq*.

des fonctions se transforme en corrélation des formes, alors, à ce moment-là, je pense qu'on ne peut plus dire que Cuvier introduit directement à la physiologie. Il semble que la physiologie expérimentale va passer à côté. Avec Cuvier, on peut concevoir, avec beaucoup de nuances – chez Dareste et chez Milne-Edwards, ce sera différent –, qu'il y a une physiologie comparée qui se fonde. Mais cette physiologie tend à s'orienter vers des pseudo-explications de type métaphorique qui n'ont pas grand-chose à voir avec l'expérimentation telle que son statut sera fixé par Claude Bernard. Mais il s'agit d'une expérimentation physiologique dont les principes remontent beaucoup plus haut.

Même si on considère le principe des corrélations comme nécessaire pour passer d'une théorie de l'espèce précuviérienne à une théorie postcuviérienne, on peut se demander si ce principe lui-même justifie le finalisme et le fixisme. En fait, j'ai trouvé un texte des rapports de Geoffroy Saint-Hilaire et Latreille sur le *Mémoire de Laurencet et Meyran*; dans ce rapport, Geoffroy Saint-Hilaire et Latreille reprennent le principe des corrélations contre Cuvier lui-même (in *Procès-Verbaux de l'Académie des sciences*, 15 février 1830, t. IX, 1828-1831, p. 406). Le problème consiste à savoir si, chez les vertébrés et chez les invertébrés, on a affaire à un ensemble autrement entrelacé ou autrement combiné. « Pour prouver cette proposition, il faut y trouver le sujet d'un texte en faveur de la plus surprenante des anomalies. Il y aurait plus à faire que pour soutenir la thèse contraire, car il faudrait admettre que ces organes ne peuvent exister qu'engendrés les uns par les autres et, à cause de la convenance réciproque des actions nerveuses circulatoires, renonceraient à s'appartenir, à être ensemble d'accord. Or une telle hypothèse n'est point admissible, car, dès qu'il n'y a point d'harmonie entre les organes, la vie cesse. Alors, plus d'animal, point d'animal... Mais si, au contraire, la vie persiste, c'est que tous ces organes sont restés dans leurs habituelles et inévitables relations, et qu'ils jouent entre eux comme à l'ordinaire, puis de conséquence en conséquence; c'est qu'ils sont enchaînés par le même ordre de formation, assujettis à la même règle et que, comme tout ce qui est composition animale, ils ne sauraient échapper aux conséquences de l'universelle loi de la Nature : l'unité de composition. »

En outre, l'unité de composition est un modèle transformationnel qui permet de poser les problèmes de tératologie spécialement expérimentale. Par conséquent, la corrélation entre les organes est justifiée fonctionnellement par la nécessité de la survie, elle peut aussi fonctionner indépendamment de la théorie fixiste, dans le cadre de règles de développement.

Est-ce que le problème des corrélations des fonctions était nécessaire? Est-ce qu'en fait le principe des connexions de Geoffroy Saint-Hilaire ne pouvait pas remplir la même fonction?

Je justifierai ce point de vue, compte tenu des élèves de Cuvier, de Richard Owen, de Milne-Edwards. Du point de vue des spécialistes de morphologie, anatomie comparée, embryologie, etc., il semble qu'ils n'aient pas pu conserver le principe des corrélations tel que Cuvier l'avait développé, sauf en paléontologie. Je pense spécialement à Richard Owen. Là, on a affaire à un abandon du principe de corrélations fonctionnelles au profit d'une utilisation systématique des principes de connexions considérés comme principes heuristiques en anatomie comparée. C'est d'ailleurs la manière dont j'ai lu les *Leçons d'anatomie comparée* de Richard Owen, et son ouvrage sur l'archétype et les homologies du squelette vertébré. Il existe une transformation de la problématique à partir de la taxinomie du XVIIIe siècle. Cette transformation, quelles en sont les conditions et quelle est la philosophie qui va être impliquée par ces conditions? Je pense que les remaniements des principes qui datent du début du siècle ont rendu possibles plus de choses qu'une théorie de la vie définie par une intériorité. Car on ne peut pas parler d'intériorité quand on lit des textes comme ceux de Virchow ou de Haeckel et son école.

2° La seconde question concerne l'*échelle des êtres* [1].

1 Un texe ronéotypé, distribué avant la séance, énonçait la question comme suit : « Le fractionnement de l'échelle des êtres par Cuvier est-il un fait capital? *Les Mots et les Choses*, pp. 284-285. Cf. *Mémoire concernant l'animal de l'hyale, un nouveau genre de mollusques mais intermédiaire entre l'hyale et le clio, et l'établissement d'un nouvel ordre dans la classe des mollusques*, 1817, où se trouve développée l'idée que les vides apparents ne tiennent souvent qu'à ce que nous ne connaissons point tous les êtres. *Cf.* p. 10 : Le pneumoderme : ni céphalopodes, ni gastéropodes, ni acéphales : tendance de la nature à utiliser toutes les combinaisons possibles. *Cf.* Coleman, *G. Cuvier, Zoologist*, pp. 172-173.

» Il y a substitution du faisceau à l'échelle dans un contexte de plénitude. Cette plénitude apparaît comme une constante de la pensée de Cuvier. *Cf.* Daudin, *Les Classes zoologiques et l'Idée de série animale*, 1926, t. II, p. 249 *sq.*

» *Conséquences* : l'introduction de la différence n'est-elle pas due en fait à un antagonisme entre, d'une part, l'échelle des êtres et, d'autre part, le renouvellement de la combinatoire vivante grâce aux perspectives ouvertes par la chimie?

» D'autre part, si la différence ainsi introduite constitue une possibilité de penser la vie, cetre possibilité nouvelle n'appartient-elle pas à un réseau qui la confronte avec le thème de l'échelle des êtres et la conception du plan que se font les morphologues à partir de Goethe?

» Autrement dit, avons-nous un espace fondateur de nouvelles oppositions ou une opposition nouvelle qui apparaît à l'intérieur d'un réseau préalable qui, d'une part, est devenu insuffisant, mais, d'autre part, constitue toujours et pour longtemps un système de repères efficace? »

Je reste non convaincu concernant le problème de l'échelle des êtres, car il faut distinguer entre ce qu'un certain nombre d'auteurs affirment sur un plan théorique, d'une part, et, de l'autre, les éléments qu'ils refusent de prendre en considération, dont ils refusent de parler, mais qui semblent jouer en profondeur, et qui les obligent à introduire des décalages, des complications du schéma. Ces complications du schéma peuvent être considérées, en quelque sorte, comme des éléments d'anticipation de ruptures ultérieures. En fait, je pense que, par exemple dans le domaine de la neurologie, vous avez eu une période caractérisée par le principe des localisations qui s'est développé d'une manière parfaitement cohérente et systématique. Mais il semble que l'augmentation du matériel clinique a conduit à des complications de la théorie, et c'est à partir du moment où la théorie est devenue tellement compliquée que, justement, une rupture s'est produite et qu'un certain nombre d'auteurs ont été d'accord pour chercher à envisager ce problème d'une tout autre manière.

Pendant le XVIIIe siècle, un matériel d'observation s'est trouvé accumulé. Ce matériel a abouti à un point de rupture, et ce point, Cuvier en a été le premier bénéficiaire. Car l'ensemble des données apportées par les spécialistes de zoologie, de paléontologie ne permettait plus de penser le monde vivant dans le cadre de l'échelle des êtres. Il fallait donc remanier. D'où cette question : quel va être ce système de concepts qui aboutira au remaniement le plus important et le plus efficace sur le plan épistémologique? Il y a un problème d'ouverture d'un champ épistémologique nouveau. Il y a le problème du comment va se faire cette ouverture du champ épistémologique. Chez Cuvier, il y a des éléments idéologiques. Quel est le rôle de ces éléments? Dans quelle mesure ces éléments ont-ils sous-tendu la recherche scientifique? Ont-ils servi d'obstacle à cette recherche scientifique?

M. Foucault : Il m'a semblé qu'il y avait trois questions techniques dont on pouvait débattre.

1° L'une concerne la possibilité ou l'impossibilité, à partir de Cuvier et de sa biologie, de penser l'histoire des êtres vivants.

2° Le problème de la continuité des êtres, et de la manière dont Cuvier a conçu, exorcisé, chassé, réutilisé, fragmenté, comme on voudra, l'échelle des êtres.

3° Le rapport de la biologie de Cuvier avec certaines sciences connexes et en particulier avec la chimie.

Il y a également deux séries de questions générales, questions méthodologiques.

1° Le problème de méthode concernant le fonctionnement même de l'histoire des sciences. Et d'abord la notion d'obstacle. Qu'est-ce qu'on veut dire lorsqu'on dit Cuvier a été obstacle à... ou que la chaîne des êtres a été un obstacle à...?

2° Le problème de l'individu ou de l'individualité. Nous avons passé notre temps à dire : « *Cuvier* », « *Geoffroy Saint-Hilaire* », ou « *Cela passe par Cuvier* » ou « *Cela se trouve dans les œuvres de Cuvier* ». Qu'est-ce que cette curieuse individualisation? Comment manipule-t-on les concepts d'auteurs, d'œuvres, d'individus quand on fait de l'histoire des sciences?

A) Examinons d'abord le problème de la chimie.

Cuvier dit lui-même que Lavoisier a été un moment très important dans les sciences naturelles.

M. Balan, à partir de là, pose les problèmes de calcul et de quantification : il se demande s'il n'y a pas eu, à un moment donné, chez Cuvier, la tentation, la possibilité ouverte de se servir de la chimie à l'intérieur de la biologie, d'introduire des méthodes expérimentales et des analyses quantitatives.

Je ferai quelques remarques. Dans le texte cité, Cuvier parle de Lavoisier et de son importance; il parle de l'importance de Lavoisier dans les « sciences naturelles ». C'est tout autre chose que l'« histoire naturelle ». Les sciences naturelles sont une catégorie supérieure à l'histoire naturelle qui comporte la physique, la chimie, la géographie, etc. Lamarck fait d'ailleurs cette distinction. Les sciences naturelles sont tout ce qui n'est pas mathématique. Donc Cuvier pense à Lavoisier et à la chimie dans leur rapport non pas avec l'histoire naturelle, mais avec les sciences expérimentales. Je rapprocherai ce texte d'un autre où Cuvier parle de quelqu'un qui a été aussi important que Lavoisier dans la chimie : c'est Jussieu, dans l'histoire naturelle. Cuvier place dans le ciel des sciences naturelles en général Lavoisier et Jussieu, Lavoisier, pour la chimie, et Jussieu, pour l'histoire naturelle. Mais l'analyse de M. Balan ne saurait davantage être acceptée lorsqu'elle concerne le calcul de la quantification chez Cuvier.

Il y a là un problème fort important. En effet, le terme de calcul est très souvent employé par Cuvier. Or qu'entend-il par là? Dans des textes de la période 1789-1808, il dit que la taxinomie calcule la nature de chaque espèce, d'après le nombre des organes, leur étendue, leur figure, leurs connexions, leurs directions. Le calcul chez lui est non un calcul de quantité, mais en quelque sorte un calcul logique d'éléments structuraux variables. C'est un calcul struc-

tural, et non un calcul quantitatif. D'autre part, lorsque Cuvier emploie le vocabulaire de la quantité, il en parle dans un contexte différent de celui de calcul. Il en parle à propos des processus physiologiques ou chimiques de la respiration. Mais pour dire quoi? Que la force des mouvements des vertébrés dépend de la quantité de leur respiration; que la quantité de respiration dépend de la quantité de sang qui arrive aux organes; et que cette quantité de sang arrivant aux organes dépend de la disposition des organes de la respiration et de ceux de la circulation. Ces organes de la circulation peuvent être doubles. La quantité de sang est alors importante. Ils peuvent être simples, et la quantité de sang est moins grande. De sorte que la quantité est de pure appréciation. Il s'agit de degrés. Il y a plus ou moins de mouvement, il y a plus ou moins de sang. Jamais Cuvier n'a utilisé de mesures pour calculer la quantité. Par conséquent, ces trois notions : calcul, quantité, mesure, pour nous associées, sont, chez Cuvier, très curieusement distinctes. Nous avons :

1° un calcul qui est le calcul structural des variables organiques;

2° la considération de la quantité qui est en quelque sorte une quantité appréciative;

3° une absence de mesure.

On ne peut pas définir, sans extrême confusion, que la prise en considération de la chimie par Cuvier ait jamais ouvert pour lui la possibilité d'une certaine biologie quantitative et mesurable.

Je voudrais à ce sujet introduire une remarque. Il faut faire dans l'histoire des sciences une distinction très nette entre deux processus différents.

On constate parfois l'introduction effective d'un champ épistémologique par ailleurs constitué dans un autre champ épistémologique. Cela s'est produit, par exemple, lorsque le champ épistémologique relativement clos et autonome, dont j'ai essayé de définir les principes de clôture et d'autonomie et qu'on peut appeler la taxinomie, a été, vers la fin du XVIIIe siècle, traversé, pénétré par un autre champ épistémologique constitué par ailleurs, celui de l'anatomie. L'entrecroisement de ces deux trames épistémologiques différentes détermine un nouveau discours qu'on peut caractériser comme biologie. Je ne veux pas dire que cela soit la seule interférence qui se soit alors produite. Que le champ physiologique, dans la mesure où il existait à ce moment-là, se soit introduit, c'est un autre fait. De cela doit être distinguée la possibilité (donnée par la constitution, l'organisation, la distribution d'un champ épistémologique) d'utiliser, soit généralement, soit régionalement, soit au niveau des méthodes, soit au niveau des concepts, des éléments épistémologiques qui fonctionnent ailleurs. Ainsi, il me semble que la biologie de Cuvier, telle qu'elle s'est constituée et dans la mesure où elle posait le problème de la respiration, posait un problème qui ne pouvait pas ne pas en appeler, à un moment donné, à la théorie chimique. Et, dans cette mesure-là, la biologie de Cuvier rendait possible, à échéance, la constitution d'une biochimie. Mais elle ne l'a pas effectuée.

B) Examinons maintenant le problème de l'échelle des êtres.

Dans certains textes théoriques, Cuvier dit que le règne de la chaîne des êtres est terminé. Ces propositions réflexives traduisent-elles bien la pratique effective de Cuvier? Ne sont-elles pas une sorte de revendication idéale? La pratique scientifique de Cuvier ne continue-t-elle pas à se servir d'une manière ou d'une autre du thème de la chaîne des êtres comme fil directeur?

Cuvier critique la chaîne des êtres, et non la continuité. De toute façon, jamais personne n'a admis, même dans le cadre de la taxinomie classique, une continuité effective des êtres les uns à côté des autres. D'une manière ou d'une autre, soit par le biais des catastrophes, soit par le biais d'un brouillage dû au milieu, on admettait toujours une sorte de discontinuité. Ce que Cuvier critique, c'est l'affirmation que tout être, quel qu'il soit – pourvu qu'il ne soit ni le premier, ou le plus simple, ni le plus complexe, ou l'homme –, est un passage; l'affirmation, en d'autres termes, qu'on peut lui trouver de part et d'autre deux voisinages, à la fois immédiats et symétriques. Cuvier refuse également l'idée d'une gradation progressive – l'idée qu'il y a entre les êtres qui se suivent une différence constante et que tous les degrés de cette échelle sont occupés, ont été occupés ou pourront être occupés. Enfin, en dernier lieu, Cuvier refuse l'idée d'une seule série sur laquelle tous les êtres, quels que soient les critères de classement qu'on utilise, pourraient être uniformément disposés.

Il y a donc chez Cuvier une critique de trois thèmes : celui du passage, celui de la gradation, celui de l'unité de série.

En revanche, le concept dont Cuvier fait constamment usage, c'est celui de *hiatus*. Qu'entend-il par là? Il n'entend (et il le dit expressément) ni la disparition catastrophique de certaines espèces qui auraient assuré la continuité d'une chaîne biologique unitaire ni la « dissémination au hasard » des différences. Par *hiatus*, Cuvier désigne :

1° L'effet premier du principe des corrélations; si tel organe est présent (ou absent), tels autres doivent être nécessairement présents

(ou absents) ; on n'aura donc pas une gradation d'espèces présentant le tableau entier de toutes les présences ou absences possibles, mais des « paquets » indissociables de présences ou d'absences. De là des *hiatus* de la réalité biologique par rapport au calcul abstrait des possibilités.

2° L'effet du principe de l'unité de plan : chaque grande catégorie obéit à un certain plan anatomique et fonctionnel. Une autre catégorie suivra un autre plan. De l'un à l'autre, il y a toute une réorganisation, toute une redistribution. Ces divers plans ne constituent pas une série linéaire de transformations ponctuelles. Les céphalopodes, dit Cuvier, ne sont le passage de rien à rien. On ne peut pas dire qu'ils sont plus ou moins parfaits que ceci ou cela. Ils ne résultent pas du développement d'autres animaux et ils ne se développeront pas en animaux plus perfectionnés.

3° L'effet du principe des gradations hétérogènes : s'il est vrai qu'on ne peut établir une échelle unique et globale, on peut cependant établir des gradations diverses : suivre, par exemple, à travers les espèces l'augmentation de la circulation et de la quantité d'oxygène absorbée ; ou encore, la complexité croissante du système digestif. On peut ainsi obtenir plusieurs séries, dont certaines sont parallèles, dont d'autres se croisent. Il n'est en tout cas pas possible de les placer toutes sur une ligne unique et d'en former une série ininterrompue. On ne peut pas les parcourir toutes, sans discontinuité. On n'a pas une échelle mais un réseau.

Il n'y aurait pas de sens à dire : tout est continu avant Cuvier, tout est discontinu après lui. Car la taxinomie classique a admis certaines formes de discontinuité ; et Cuvier, des formes de continuité. Mais ce qui est important et doit être déterminé, c'est la manière très particulière et nouvelle dont Cuvier fait jouer le continu et le discontinu.

En voici un exemple précis : la manière dont Cuvier est arrivé à définir deux genres à côté du genre Clio (hyale et pneumoderme). M. Balan voit dans cette découverte une mise en application du vieux principe « chaîne des êtres ». Le genre Clio étant isolé et situé vaguement entre les céphalopodes et les gastéropodes, Cuvier aurait cherché les indispensables intermédiaires : et il aurait essayé de reconstituer les degrés qui permettent de combler la lacune.

Or c'est là méconnaître entièrement le travail de Cuvier. Qu'a fait Cuvier en réalité ?

D'abord, une déclaration de principe. « Il semble que la nature ait été trop féconde pour n'avoir créé aucune forme principale sans la revêtir successivement de tous les détails accessoires dont elle est

Michel Foucault, Dits et écrits 1970

susceptible. » Ce texte, malgré son apparence, ne se réfère pas à une chaîne continue des êtres. Cuvier n'affirme pas qu'il doit y avoir nécessairement un intermédiaire entre le gastéropode et le céphalopode. Ce qu'il dit, c'est qu'il existe une forme, celle du clio, cette forme est seule, isolée. Or, d'après le principe de la richesse de la nature, on peut affirmer que lorsque la nature a une forme, elle en profite pour la varier et donner un certain nombre de sous-modèles à ce modèle général. Il ne s'agit pas de la continuité de la chaîne, d'un passage d'une extrémité à une autre, d'un pont jeté entre une rive de la nature et une autre. Il s'agit simplement d'un principe de remplissage par la nature de la forme qu'elle s'est donnée. C'est la saturation d'un ordre en genres. On trouve un animal comme le clio, dont le genre n'entre tout à fait ni chez les céphalopodes ni chez les gastéropodes. En fonction du principe que la nature est avare et généreuse (avare en nombre de formes, généreuse dans la manière dont elle remplit chacune de ces formes), il doit bien y avoir d'autres genres qui doivent remplir cette espèce de forme qu'on voit apparaître chez le clio. C'est là le principe heuristique de Cuvier. Il ne va pas chercher d'autres genres à côté du clio, pour remplir cette famille qui est encore vide, ou occupée par un genre. Il cherche le caractère propre du clio et, ce faisant, il trouve deux autres animaux, l'hyale et le pneumoderme, qui obéissent à la même forme. Ils peuvent constituer une famille caractérisée ainsi : corps libre et nageant ; tête distincte et sans autre membre que les nageoires. Donc, le mouvement de recherche pour constituer cette famille nouvelle n'était pas destiné à remplir une lacune de l'échelle des êtres ; il était destiné à montrer comment la nature remplit une forme à partir du moment où elle se l'est donnée. Il ne peut pas y avoir un genre unique dans un ordre, voilà le postulat, et non pas : il doit y avoir un intermédiaire entre deux genres différents. Il faut saturer l'ordre, arriver à constituer une multiplicité de genres qui disent effectivement en quoi consiste la pleine réalité de l'ordre.

G. Canguilhem : Je voudrais ajouter un mot sur l'échelle des êtres en rappelant l'existence de l'article « Nature » dans le *Dictionnaire des sciences naturelles* [1], où Cuvier utilise les trois concepts scolastiques de saut, hiatus, vide, c'est-à-dire ces trois concepts qui figurent dans les axiomes que Kant commente dans la *Méthodologie transcendantale*. C'est là qu'il dit : il n'y a pas de saut, il y a des hiatus — malgré ceux qui, se référant à l'échelle des êtres, disent, lorsqu'ils découvrent un manque, qu'un intermédiaire doit se trou-

1. T. XXXIV, 1825, p. 261.

ver. Cependant, en multipliant par cent les nombres d'espèces connues, ces vides continuent à subsister. Et c'est là ce qui est étrange, c'est qu'on ait pu faire à Cuvier, à travers son aristotélisme supposé, le reproche de penser d'une manière scolastique, alors que, précisément, sa réfutation et ses critiques portent sur les trois concepts fondamentaux que la philosophie scolastique utilisait lorsqu'il s'agissait de montrer la continuité des formes.

J. Piveteau : Je remercie M. Foucault et tous ceux qui ont pris part à ces débats.

G. Canguilhem : Nous remercions M. Piveteau, au nom des enseignants et des chercheurs de cet institut, d'avoir accepté de présider ces débats [1].

S. Delorme : Je demande à Mlle Conry d'exposer ses objections.

Y. Conry : 1° Admettre que la critique du darwinisme n'a pu se faire qu'à travers les textes de Cuvier, c'est-à-dire que les conditions de possibilité du darwinisme soient le discours de Cuvier, laisse inexpliqués, voire inintelligibles, deux faits :

a) le fait que le champ discursif de Darwin soit étranger à celui de Cuvier, c'est-à-dire se soit instauré et développé à partir d'une problématique écologique et biogéographique;

b) le fait qu'une partie des résistances au darwinisme ait été développée dans le cadre de l'école même de Cuvier, si largement qu'on entende cette école.

2° Le schéma de désarticulation des seuils épistémologique et ontologique, s'il est vraiment moment et lieu de rupture dans la pensée classique, n'est-il pas indifférent à une théorie de l'évolution? En d'autres termes, l'étude des transformations épistémologiques autorise-t-elle à penser Cuvier relais de Darwin?

M. Foucault : Votre seconde question : « Comment expliquer les résistances au darwinisme, par des disciples de Cuvier, comme Flourens, par exemple, s'il est vrai que Cuvier a été condition de possibilité du darwinisme? » touche un problème de méthode. Je ne pense pas qu'on puisse donner le même statut ni faire fonctionner de la même manière, dans le champ historique, des résistances qui peuvent être de niveau conceptuel et des résistances « archéologiques » qui se situent au niveau des formations discursives.

1) Un concept comme celui de fixité des espèces s'oppose terme à terme à celui d'évolution des espèces et, par conséquent, peut lui faire obstacle.

1. Ici se terminent les exposés et discussions du vendredi 30 mai après-midi. La discussion est renvoyée au lendemain matin.

2) Une théorie comme celle d'une nature en évolution historique est opposée à celle d'une nature créée une fois pour toutes par une main toute-puissante, et, de ce fait, elles font résistance l'une à l'autre. Déjà, ces deux ordres de résistance ne sont pas les mêmes et ne fonctionnent pas de la même façon. À un troisième niveau qui est celui des formations discursives, on peut parler également de phénomènes de résistance. Mais ils sont d'un tout autre ordre; ils se déroulent selon des processus très différents (ainsi la résistance d'une histoire naturelle fondée sur l'analyse des caractères à une biologie fondée sur l'analyse des fonctions physiologiques et des structures anatomiques). Or, d'une part, cette dernière forme de résistance a beau être plus importante et plus massive, elle n'entraîne pas forcément les polémiques les plus longues ou les plus bruyantes; et, d'autre part, les deux premières formes de résistance peuvent très bien se produire à l'intérieur d'une seule et même formation discursive. J'ai essayé de montrer, bien à propos de Cuvier et de Geoffroy Saint-Hilaire, comment leur opposition sur les critères d'identification des segments organiques avait une certaine condition de possibilité dans cette biologie dont ils ont été les cofondateurs.

Nous pouvons aborder maintenant l'opposition Darwin-Cuvier et la fonction de relais qu'on peut reconnaître à la biologie de Cuvier dans la constitution du darwinisme.

Le concept de condition d'existence est sans doute l'un des concepts fondamentaux de la biologie au début du XIXe siècle. Il ne me paraît pas isomorphe ni superposable aux concepts d'influences ou de milieux tels qu'on peut les rencontrer dans l'histoire naturelle au XVIIIe siècle. Ces notions, en effet, étaient destinées à rendre compte d'un supplément de variété; elles concernaient des facteurs de diversification additionnelle; elles servaient à rendre compte du fait qu'un type pouvait devenir autre. En revanche, la notion de condition d'existence concerne l'impossibilité éventuelle où se trouverait un organisme de continuer à vivre s'il n'était pas tel qu'il est et là où il est : elle se réfère à ce qui constitue la limite entre la vie et la mort. D'une façon très générale, l'objet de l'histoire naturelle à l'époque classique, c'est un ensemble de différences qu'il s'agit d'observer; au XIXe siècle, l'objet de la biologie est ce qui est capable de vivre et susceptible de mourir. Cette idée que le vivant est lié à la possibilité de mourir renvoie à deux systèmes possibles de conditions d'existence :

– conditions d'existence entendues comme un système interne, c'est-à-dire les corrélations. Si vous en retirez les griffes, ou si vous

ne lui mettez pas de dents broyeuses, il mourra nécessairement. C'est la condition d'existence interne, et cela implique une biologie qui s'articule directement sur l'anatomo-physiologie;

– conditions d'existence entendues comme menace venant du milieu ou menace pour l'individu de ne plus pouvoir vivre si ce milieu change. On articule la biologie sur l'analyse des rapports qu'il y a entre le milieu et le vivant, c'est-à-dire sur l'écologie.

La double articulation de la biologie sur la physiologie, d'une part, et sur l'écologie, de l'autre, est contenue dans les conditions de possibilité à partir du moment où on définit le vivant par ses conditions d'existence et ses possibilités de mort.

Dès lors, nous voyons que l'écologie, comme science intégrable à la biologie, a les mêmes conditions de possibilités que la physiologie comme science intégrable à la taxinomie. L'intégration de l'anatomo-physiologie à la taxinomie est réalisée par Cuvier. L'intégration de l'écologie à la biologie est réalisée par Darwin. Cela à partir des mêmes conditions épistémologiques.

C. Limoges : Il n'y a rien qui contrarie ce que Mlle Conry et moi pensons. Je suis très satisfait de cette seconde réponse.

S. Delorme : La seconde question, posée par M. Saint-Sernin, porte sur la différence faite par M. Foucault entre *fondé*, *naturel* et *réel*.

M. Foucault : À partir du moment où on admet un continuum de variations d'un individu à l'autre, les genres ne peuvent pas être tranchés et exister avec des seuils parfaitement délimités. La nature n'isole pas les genres, elle permet simplement, en établissant des régions de ressemblances, de rétablir des genres qui seront bien fondés, s'ils suivent la nappe de ressemblances des individus de morphologie différente. Lorsque Linné prend un critère simple, constant pour tous les végétaux, il classe à l'intérieur de son système tous les végétaux. Mais, dans la mesure où il n'a pris comme variable qu'un petit secteur de l'être végétal, il classe dans la même catégorie, parce qu'ils ont des organes sexuels semblables, des êtres vivants qui auront une allure générale différente. Par conséquent, il aura pris un critère de ressemblance localisée en ne tenant pas compte de la série naturelle des ressemblances globales. C'est en ce sens que les catégories de Linné sont arbitraires et abstraites. Le problème pour les successeurs de Linné, les méthodistes, Jussieu, par exemple, était d'arriver à avoir des classifications telles qu'on ne trouve dans le même genre, dans la même classe que des végétaux qui se ressemblent effectivement par tous les aspects. C'est le genre fondé par opposition au genre abstrait de Linné.

B. Saint-Sernin : J'avais cru comprendre que « fondé » était ce qui permettait d'opérer une répartition convenable, naturelle, une répartition qui s'accorderait avec l'observation et l'expérience.

M. Foucault : ... avec l'observation totale des espèces.

Le réel donné à l'intuition est repérable comme tel par un certain nombre de procédures qui peuvent être soit méthodiques, soit systématiques.

M.-D. Grmek : Le schéma que nous propose M. Foucault, et sa distinction de deux seuils principaux, est une construction logique. La question se pose alors : quel est son contenu historique? Et, dans le cadre de ce débat, l'œuvre de Cuvier représente-t-elle vraiment une coupure fondamentale dans le processus de l'explication historique de ce schéma?

Il est certain que les deux seuils proposés, à savoir le passage de l'espèce au genre et de l'individu à l'espèce, ont une réalité historique, c'est-à-dire représentent depuis longtemps un problème qu'on essaie de résoudre. Entre parenthèses, je m'étonne que vous ayez appelé le premier seuil « ontologique » et le second « épistémologique »; je me serais attendu à l'inverse, car le premier seuil pose le problème de classification et le second celui de l'existence, de l'être. Pour dépasser les deux seuils, une série de solutions a été proposée dans l'histoire de la biologie. Très tôt, on a envisagé presque toutes les possibilités logiques et je ne vois pas ce que l'œuvre de Cuvier, au point de vue épistémologique, apporte de vraiment nouveau.

Bien sûr, elle apporte du nouveau au point de vue de la classification concrète, des détails taxonomiques, mais il n'y a pas un véritable dépassement des seuils dont vous avez parlé. Pour la science actuelle, les deux seuils sont franchis : pour le premier seuil, la solution est dans les affiliations phylogénétiques, c'est-à-dire dans la théorie de l'évolution, et, pour le second, dans la génétique moderne. Pour trouver la rupture historique, il faudrait rechercher l'origine de ces deux solutions et, dans le problème qui nous intéresse ici, voir si l'œuvre de Cuvier fait partie de ce processus de changement radical.

M. Foucault : Je ne pense pas qu'on puisse dans l'histoire des sciences parler de changement en termes absolus. Selon la manière dont on classe les discours, selon le niveau auquel on les aborde, ou la grille d'analyse qu'on leur impose, on verra apparaître soit des continuités, soit des discontinuités, soit des constances, soit des modifications. Si vous suivez l'histoire du concept d'espèce, ou celle de la théorie de l'évolution, Cuvier, évidemment, ne constitue pas

un changement. Mais le niveau auquel je me place n'est pas celui des conceptions, des théories : c'est celui des opérations à partir desquelles, dans un discours scientifique, des objets peuvent apparaître, des concepts peuvent être mis en œuvre et des théories peuvent être construites. À ce niveau, on peut repérer des coupures : mais, d'une part, elles ne coïncident pas forcément avec celles qu'on peut repérer ailleurs (par exemple au niveau des concepts eux-mêmes ou des théories); et, d'autre part, elles ne se donnent pas toujours, d'une manière visible, à la surface du discours. Il faut les détecter à partir d'un certain nombre de signes.

On peut trouver un premier indice de coupure dans un brusque changement affectant l'ensemble des objets, des concepts, des théories qui apparaissent un moment donné. (Ainsi, on peut dire en gros que les objets, les concepts, les théories médicales depuis Hippocrate jusqu'à la fin du XVIIIe siècle ont eu un indice de modification relativement faible. En revanche, si vous prenez Boissier de Sauvages et Bichat, vous voyez qu'en quarante ans, en vingt-cinq ans tout a changé et beaucoup plus qu'en plusieurs siècles.) On peut trouver un autre indice de coupure dans un phénomène exactement inverse : le retour et la répétition; brusquement, un état de savoir mime en quelque sorte un état antérieur. Ce sont là des signes de coupure qui peuvent servir de premier repérage. Mais le but dernier de l'analyse ne consiste pas pour moi à dire où il y a coupure; il consiste, à partir de ces phénomènes curieux – soit de brusques changements, soit de chevauchements –, à se demander à quel niveau se situe cette transformation qui les a rendus possibles. L'analyse en fin de compte ne doit pas assigner, puis révérer indéfiniment une coupure; elle doit décrire une transformation.

Il me semble qu'il existe une transformation Cuvier, et qu'elle était nécessaire pour aller de cet état de savoir caractéristique de l'époque classique (j'ai essayé de le définir abstraitement par le schéma des seuils) à cet autre état de savoir qu'on peut trouver chez Darwin. En effet, ce passage implique une homogénéisation de toutes les catégories supra-individuelles, de la variété jusqu'à l'ordre, la classe, la famille (on trouve cette homogénéisation effectuée chez Cuvier à l'exception de la variété); il impliquait aussi que l'individu soit porteur, au niveau de ses structures anatomo-physiologiques et de ses conditions internes d'existence, de ce qui le fait appartenir à l'ensemble de son espèce, de son genre, de sa famille (or c'est bien ainsi que Cuvier conçoit l'espèce, le genre, etc.). Pour passer de l'état Linné à l'état Darwin du savoir biologique, la transformation Cuvier était nécessaire.

M.-D. Grmek : Ceux qui font une histoire des sciences « historiographique » ont besoin de la raccrocher à l'histoire « épistémologique ». Un lien doit exister entre les deux modes de présentation historique. Vous avez laissé de côté la question qui touche le plus l'historiographe, c'est-à-dire, si un changement dans la solution d'un problème se produit, il faut préciser en quoi consiste ce changement, quand et par qui il se produit. Dans le cas que nous analysons ici, est-ce Cuvier qui en est le point de départ? Pour moi, il ne l'est pas.

M. Foucault : Le schéma proposé n'est pas destiné à enfermer à l'intérieur d'une certaine condition d'existence interne et indépassable tous les concepts ou les théories qui ont pu être formés à l'époque donnée; par exemple, entre Linné et Jussieu, il y a une différence de méthodes, de concepts et presque de théories qui est au moins aussi grande que la différence qu'il y a entre Jussieu et Cuvier. D'ailleurs, Cuvier a dit sans cesse que celui qui a tout découvert était Jussieu. Au niveau des distances conceptuelles ou théoriques, Jussieu est plus proche de Cuvier que de Linné. L'histoire des théories ou des concepts pourrait établir les enchaînements et les distances et montrer Jussieu tout proche de Cuvier.

Mais mon problème n'est pas celui-là. Il est de voir comment ils ont été formés, à partir de quoi et selon quelles règles de constitution. On arrive à des choses paradoxales : on peut avoir des concepts analogues les uns aux autres, des théories isomorphes les unes aux autres et qui pourtant obéissent à des systèmes, à des règles de formation différentes. Il me semble que la taxinomie de Jussieu est formée selon le même schéma que celle de Linné, bien que et dans la mesure même où il essaie de le dépasser. En revanche, la biologie de Cuvier me paraît obéir à d'autres règles de formation. Une continuité conceptuelle ou un isomorphisme théorique peut parfaitement recouvrir une coupure archéologique au niveau des règles de formation des objets, des concepts et des théories.

M.-D. Grmek : Dans l'histoire de la biologie, Cuvier représenterait donc une transformation, non une révolution.

M. Foucault : J'ai toujours à ce sujet fait l'économie du mot révolution. Je lui ai préféré celui de transformation.

On rencontre, en outre, un problème méthodologique important : celui de l'attribution.

Ce problème ne se pose pas de la même façon à tous les niveaux. Supposons qu'on appelle doxologie l'étude des opinions qui ont été celles d'un ou de plusieurs individus : l'individu est alors pris comme un invariant; la question est alors de savoir si on peut lui

attribuer valablement telle pensée, telle formulation, tel texte. Problème d'authenticité. La faute majeure est alors de lui attribuer ce qui ne lui appartient pas, ou au contraire de laisser dans l'ombre une part de ce qu'il a dit, cru ou affirmé. On ne se pose pas (au moins en première instance) la question de ce qu'est un individu, mais de ce qui peut lui être attribué.

Si on fait l'analyse épistémologique d'un concept ou d'une théorie, il y a toutes chances qu'on ait affaire à un phénomène méta-individuel; et, en même temps, c'est un phénomène qui traverse et découpe le domaine de ce qu'on peut attribuer à un individu. On est amené à laisser de côté dans l'œuvre d'un auteur des textes qui ne sont pas pertinents (des œuvres de jeunesse, des écrits personnels, des opinions un instant avancées puis vite abandonnées). Que signifie dès lors l'auteur? Quel usage fait-on exactement du nom propre? Que désigne-t-on lorsque, dans ces conditions, on dit Darwin ou Cuvier?

Mais quand il s'agit d'étudier des nappes discursives, ou des champs épistémologiques qui comprennent une pluralité de concepts et de théories (pluralité simultanée ou successive), il est évident que l'attribution à l'individu devient pratiquement impossible. De même, l'analyse de ces transformations peut difficilement être référée à un individu précis. Cela parce que la transformation, en général, passe par des œuvres de différents individus et que cette transformation, n'est pas quelque chose comme une découverte, une proposition, une pensée clairement formulée, explicitement donnée à l'intérieur d'une œuvre, mais la transformation est constatée par celui qui la cherche comme étant mise en œuvre à l'intérieur de différents textes. De sorte que la description que j'essaie de faire devrait se passer au fond de toute référence à une individualité, ou plutôt reprendre, de fond en comble, le problème de l'auteur.

Je dois avouer que j'ai été mal à l'aise (et d'un malaise que je n'ai pas pu surmonter) lorsque, dans *Les Mots et les Choses*, j'ai mis en avant des noms. J'ai dit « Cuvier », « Bopp », « Ricardo », alors qu'en fait j'essayais par là d'utiliser le nom, non pas pour désigner la totalité d'une œuvre qui répondrait à une certaine délimitation, mais pour désigner une certaine transformation qui a lieu à une époque donnée et qu'on peut voir mise en œuvre, à tel moment et en particulier dans les textes en question. L'usage que j'ai fait du nom propre dans *Les Mots et les Choses* doit être réformé, et il faudrait comprendre Ricardo ou Bopp non pas comme le nom qui permet de classer un certain nombre d'œuvres, un certain ensemble d'opinions, mais comme le sigle d'une transformation, et il faudrait

dire la « transformation Ricardo » comme on dit l'« effet Ramsay ». Cette « transformation Ricardo » que vous retrouvez chez Ricardo, quand bien même vous la retrouveriez ailleurs, avant ou après, cela n'a pas d'importance. Car mon problème est de repérer la transformation. Autrement dit, l'auteur n'existe pas.

J.-F. Leroy : Au point de vue historique, le nom est quelque peu gênant.

M. Foucault : Je le reconnais volontiers. Et je crois que tout comme les logiciens et les linguistes posent le problème du nom propre, il faudrait, à propos de l'histoire des sciences et de l'épistémologie, essayer de réfléchir sur l'usage des noms propres. Que veut-on dire quand on dit Cuvier, Newton? Au fond, ce n'est pas clair. Même en histoire littéraire, une théorie du nom propre serait à faire.

F. Dagognet : Le mot de « conditions de possibilité » auquel vous vous référez prend un sens « théorique ». Mais ne peut-il pas recevoir une signification, un contenu plus matériel?

Pourquoi s'est-on mis subitement à répertorier ou à classer les animaux? Ce n'est pas du tout afin de les appréhender dans leur diversité ou pour pouvoir les représenter. Ni une question d'ordre ou de divertissement ou de théorisation.

Des pressions politico-économiques sourdes s'exercent. Tout l'atelier, au XVIIIe siècle, et, à travers lui, la vie de la nation dépendent d'eux, végétaux ou animaux. On va chercher à échapper à certaines sujétions. On deviendra vite capable de remplacer les « semblables » par d'autres, proches de nous éventuellement et susceptibles des mêmes « emplois » ou usages. Une avantageuse substitution. C'est elle qui enthousiasme et pousse à l'examen des similitudes et à la création des familles. On a en effet découvert l'axiome prometteur, selon lequel, au dire de Linné et de Jussieu, un « individu » ne peut pas entrer dans une catégorie (dont il possède, par ailleurs, le signe caractéristique, qui autorise immédiatement l'identification) sans en posséder toutes les qualités fondamentales. Et si on ne les découvre pas, c'est qu'on ne les a pas assez recherchées ou qu'on n'a pas su les exprimer. Qu'on scrute à nouveau.

Ainsi, telle plante est une légumineuse : dans ces conditions, on doit apprendre à s'en servir. Elle doit, d'une façon ou d'une autre, nourrir. On doit donc développer sa production.

A partir de là, on saura échapper à des importations ruineuses ou à des influences coûteuses. Bref, les conditions de possibilité, les agents des transformations renvoient à des exigences nationales et

industrielles, à des situations effectives plus qu'à des soucis théoriques ou à des examens documentaires ou scripturaux. Les modifications dans l'écriture ou le rangement répondent à des nécessités souvent technologiques ou agronomiques, à la contingence ou à la nécessité des choses.

M. Foucault : Si vous parlez des conditions matérielles, sociales, économiques, techniques de possiblités, alors je ne pense pas les avoir ignorées. Il m'est arrivé, à deux reprises – à propos de la psychiatrie et de la médecine clinique –, de chercher quelles ont été les conditions de constitution et de transformation de ces deux ordres de savoir. Dire que je me suis occupé des mots aux dépens des choses, c'est parler à la légère.

C. Salomon : Est-il légitime à propos de Cuvier d'employer le terme de biologie dans la mesure où la biologie s'intéresse à quelque chose qui est commun au liège, à l'éléphant, à l'homme?

M. Foucault : La formulation est plaisante. Peut-être pris par le plaisir que j'éprouve à l'entendre, je perçois mal le point de la question.

C. Salomon : ... Vous parlez de la « biologie » de Cuvier. Qui dit « biologie » tient pour opéré le passage, ou la rupture, d'une taxinomie classique (la classification des vivants) à une physiologie qui se préoccupe de la vie, d'un élément commun au liège, à l'éléphant et à l'homme, objet d'une physiologie cellulaire ou d'une microbiologie.

Pour Cuvier, il s'agit de similitudes de rapports, non d'objet commun. Ce sont les corrélations qui sont l'objet même de la taxinomie, non l'unité vitale : ce qui signifierait qu'il n'y a que des vivants chez Cuvier, qu'il n'y a pas encore la vie, partant qu'il n'y a pas à proprement parler de « biologie cuviérienne ».

M. Foucault : Nous arrivons là aux conditions d'existence.

B. Balan : Les implications philosophiques du principe des corrélations. Ce principe impliquant finalité, est-ce qu'il n'est pas un principe d'où va se détacher le concept de finalité?

M. Foucault : Bien entendu. Les déterminations, les rapports que j'essaie d'établir entre les théories, les concepts, etc., et leurs systèmes de formation n'empêchent pas, au contraire, qu'un concept et une théorie puissent être détachés de ce système. Le concept d'organisation qui a été formé à l'intérieur de la taxinomie classique, puisque c'est essentiellement autour de Daubenton, de Jussieu qu'il a pris ses dimensions, a été réutilisé par la biologie.

Il me semble que, dans cet ensemble d'analyses et de recherches

qui portaient essentiellement sur les classes, parentés et ressemblances des êtres vivants, ce qui caractérisait le vivant en propre était finalement la croissance. Ce qui vit, c'est ce qui croît et qui peut croître selon différentes directions.

1° Croître par la taille. Le vivant c'est ce qui est susceptible d'augmenter de taille. Le thème était assez important pour qu'on ait admis longtemps, dans l'histoire naturelle, que les minéraux croissaient et donc qu'ils étaient vivants.

2° Croître selon la variable du nombre. Cette croissance par la variable du nombre, c'est la reproduction. Il est intéressant de le noter, pendant longtemps, on a cru que la reproduction, par bouture ou par sexualité, était de toute façon un phénomène de croissance. On n'accordait pas à la sexualité, dans son fonctionnement physiologique, une indépendance réelle. Se reproduire était s'augmenter, mais non plus à l'intérieur du cadre individuel et par la simple croissance de la taille. Se reproduire était s'augmenter au-delà de sa propre taille, par une procréation d'individus nouveaux. « Croissez et multipliez. »

3° La croissance dans l'ordre de l'être vivant se repère dans une troisième dimension qui est celle, non plus de l'individu, ni même de la génération, mais cette fois de l'ensemble des espèces. La croissance se fait comme croissance de la complexité. Croissance de la forme qui devient de plus en plus complexe.

Autrement dit, le vivant est celui qui croît selon la variable de la taille, du nombre et la variabilité de la forme, c'est-à-dire les trois variables qui servent précisément à classer les individus, à caractériser les espèces et à repérer les genres.

On peut même reconnaître chez les naturalistes de l'époque classique une quatrième variable de croissance; c'est celle de la position dans l'espace. À mesure que les individus se multiplient et que se déroulent les révolutions du globe, l'enchevêtrement des espèces augmente; des individus appartenant à des groupes très différents et autrefois séparés se mélangent, et ainsi ont lieu ces hybridations auxquelles Linné à la fin de sa vie attachait une telle importance; ainsi peuvent naître des types qui à leur tour se répondent, etc.

Or on peut voir que ces quatre variables selon lesquelles croissent les individus et les espèces d'après l'histoire naturelle sont aussi les quatre variables selon lesquelles on peut les caractériser et les classer. Tout cela fait de l'histoire naturelle un édifice solide et cohérent. Cela implique :

a) que la vie ne se définit pas alors par sa relation à la mort, mais par sa possibilité d'extension. La vie est ce qui continue et se continue;

b) que cette continuité n'est pas simplement spatiale, mais temporelle;

c) que la sexualité n'est pas reconnue dans sa spécificité, mais comme un phénomène de croissance;

d) que l'histoire naturelle rencontre comme problème épistémologique majeur le problème continuité-augmentation qui est aussi l'un des problèmes de la physique et de la mécanique.

La biologie, à partir du XIXe siècle, se caractérise par un certain nombre de modifications essentielles.

1° L'individu n'est plus défini tellement par une possibilité de croissance à l'intérieur d'une forme donnée, mais comme une forme qui ne peut se maintenir que sous des conditions rigoureuses et dont l'effacement n'est pas seulement disparition mais mort (selon un processus qui est lui-même d'ordre biologique).

2° La sexualité apparaît comme fonction biologique autonome. Jusqu'alors, la sexualité était plutôt considérée comme une sorte d'appareil supplémentaire grâce auquel l'individu, parvenu à un certain stade, passait à un autre mode de croissance : non plus l'augmentation de taille, mais la multiplication. La sexualité, c'était une sorte d'alternateur de croissance. À partir du XIXe siècle, on va chercher ce qu'elle peut avoir de spécifique par rapport à la croissance. Recherche qui conduira, d'une part, à la découverte de la fusion des gamètes et de la réduction chromosomique (en un sens, le contraire d'une croissance), et, d'autre part, à l'idée – développée par Nussbaum et Weissmann – que l'individu n'est lui-même qu'une sorte d'excroissance sur la continuité de la souche germinative. La sexualité, au lieu d'apparaître à la pointe de l'individu comme le moment où sa croissance devient prolifération, devient une fonction sous-jacente par rapport à cet épisode qu'est l'individu.

3° Apparaît aussi le thème d'une histoire qui n'est plus liée à la continuité : à partir du moment où s'affrontent dans le temps une vie qui ne veut pas mourir et une mort qui menace la vie, il va y avoir discontinuité. Discontinuité des conditions de cette lutte, de ses issues, de ses phases. C'est le principe des conditions anatomo-physiologiques; c'est le thème des transformations et des mutations.

Le fait qu'on voit apparaître dans la pensée du XIXe siècle les thèmes de la mort, de la sexualité et de l'histoire me paraît être la sanction philosophique de la transformation qui s'était produite dans le champ des sciences de la vie. C'est trois notions de : Mort, Sexualité, Histoire, qui étaient des notions faibles, dérivées, secondes aux XVIIe et XVIIIe siècles, font irruption dans le champ de la pensée au XIXe siècle comme des notions majeures et autonomes, et provoquent dans le domaine de la philosophie un certain nombre de « réactions » au sens fort du terme, c'est-à-dire au sens nietzschéen. Et le problème de toute une philosophie aux XIXe et XXe siècles a été de rattraper les notions qui venaient d'apparaître ainsi. Et à l'irruption de la notion de mort la philosophie a réagi par le thème qu'après tout il est normal que la mort et la vie s'affrontent, puisque la mort est l'accomplissement de la vie, puisque c'est dans la mort que la vie prend son sens et que la mort transforme la vie en destin. Au thème de la sexualité comme fonction autonome par rapport à l'individu ou à la croissance individuelle, la philosophie a réagi par le thème que la sexualité n'était pas en réalité si indépendante de l'individu, puisque, par la sexualité, l'individu peut, en quelque sorte, se développer lui-même, déborder au-delà de lui-même, entrer en communication avec les autres, par l'amour, avec le temps, par sa descendance. Quant à l'histoire et à la discontinuité qui lui est liée, il est inutile de dire comment et de quelle manière l'usage d'une certaine forme de dialectique y a réagi pour lui donner l'unité d'un sens et y retrouver l'unité fondamentale d'une conscience libre et de son projet.

J'appelle ***philosophie humaniste*** toute philosophie qui prétend que la mort est le sens dernier et ultime de la vie.

Philosophie humaniste, toute philosophie qui pense que la sexualité est faite pour aimer et proliférer.

Philosophie humaniste, toute philosophie qui croit que l'histoire est liée à la continuité de la conscience.

M.-D. Grmek : J'admire le tableau philosophico-historique que vous venez de brosser du grand thème de la vie, mais je suis gêné par le fait que, d'Aristote au XIXe siècle, les définitions de la vie, formulées par les savants les plus influents, ne tiennent pas compte de la croissance ni de la sexualité, mais font appel à d'autres caractéristiques considérées comme le ***quid proprium*** du phénomène vital.

M. Foucault : Je ne me place pas au niveau des théories et des concepts, mais de la manière dont est pratiqué le discours scientifique. Regardez comment effectivement on distingue le vivant de ce qui n'est pas vivant. Regardez ce qu'on analyse dans le vivant, ce qu'on prélève dans le vivant pour en faire un problème d'histoire naturelle : il s'agit toujours de croissance.

J.-F. Leroy : Aux XVIIe et XVIIIe siècles, c'est la croissance qui est fondamentale et qui permet d'arriver à cette notion de biologie, c'est-à-dire la croissance sous la forme d'augmentation de taille, de multiplication, de différenciation.

Cela va se prolonger très longtemps, car cela se retrouve dans la

théorie de la pangenèse chez Darwin. Nous le trouvons déjà chez Buffon, et, tout au long du XVIIIe siècle, on essaie d'expliquer l'évolution par l'alimentation et par l'accroissement de taille. On compare l'évolution des espèces à l'évolution des individus. Il n'est pas douteux que c'est ce que j'appelle le point de vue historique de la biologie avant le XVIIIe siècle.

L'exposé de M. Foucault a été éclairant. Je ne m'expliquais pas pourquoi il partait de la biologie à partir de Cuvier. Maintenant, je comprends qu'il donne un certain sens au mot biologie que nous, biologistes, nous élargissons. Pour nous, la biologie est quelque chose de plus large, et cette première partie de la biologie au cours de laquelle il est question de passage fait encore partie de la biologie. C'est comme cela que la biologie en un sens se définit au XVIIIe siècle, et, en botanique, par exemple, c'est à partir de la fin du XVIIe siècle que la question de la sexualité devient essentielle.

S. Delorme : Je remercie l'Institut d'histoire des sciences de nous avoir permis de nous réunir afin de mieux connaître la philosophie de Cuvier... mais aussi et surtout la philosophie de M. Foucault.

G. Canguilhem : Les chercheurs et enseignants de l'Institut d'histoire des sciences remercient bien entendu tous les auditeurs, les indigènes, et les visiteurs illustres qui ont répondu à notre invitation, avec, pour notre part, le regret que nous aient manqué d'autres visiteurs illustres, comme MM. Jacob et Vuillemin, du Collège de France, que nous espérions voir ici, et qui se sont excusés, pour des raisons de fait. Je veux remercier les orateurs. Et pour que mes remerciements n'aient pas l'air d'un discours de distribution des prix, je les remercierai dans l'ordre de distance croissante qu'ils ont eu à franchir pour venir jusqu'à nous : M. Michel Foucault, de Vincennes; M. François Dagognet, de Lyon; M. Francis Courtès, de Montpellier; M. Camille Limoges, de Montréal.

Enfin, vous me permettrez d'avoir une dernière pensée pour celui au nom duquel nous nous sommes réunis pour écouter MM. Foucault, Dagognet, Courtès, Limoges, c'est-à-dire l'homme qui, le 23 août 1769, a reçu pour toujours comme « pancarte » le nom de son père, c'est-à-dire Cuvier.

78 *Le piège de Vincennes*

« Le piège de Vincennes » (entretien avec P. Loriot), *Le Nouvel Observateur,* n° 274, 9-15 février 1970, pp. 33-35.

En janvier 1970, le ministre de l'Éducation nationale, Olivier Guichard, fait part au président de la faculté de Vincennes, M. Cabot, de son intention de ne pas accorder le titre de licencié d'enseignement aux étudiants du département de philosophie de Vincennes. Sur Radio Luxembourg, le ministre justifia son projet, expliquant que le contenu de l'enseignement de la philosophie à Vincennes était trop particulier et « spécialisé ». Pour convaincre les auditeurs, il a ensuite lu les titres de quelques cours consacrés au marxisme et à la politique. Ces déclarations ont provoqué les remous qu'on imagine. Michel Foucault était alors responsable du département de philosophie.

Passons vite sur les éléments de la discussion. Il faudrait objecter : comment donner un enseignement développé et diversifié quand on a neuf cent cinquante étudiants pour huit enseignants? Il faudrait objecter aussi : à Vincennes, il y a des étudiants qui ont fait déjà six mois d'études, d'autres dix-huit; et, en cours de route, on leur dit : ce que vous avez fait, c'est de la broderie, il faut recommencer ailleurs. Il faudrait objecter encore : veut-on faire délibérément plusieurs centaines de chômeurs intellectuels à l'époque où les statistiques sont, paraît-il, menaçantes? Je pourrais ajouter enfin : qu'on nous dise clairement ce qu'est la philosophie et au nom de quoi – de quel texte, de quel critère ou de quelle vérité – on rejette ce que nous faisons.

Mais je crois qu'il faut aller à l'essentiel; et l'essentiel, dans ce que dit un ministre, ce ne sont pas les raisons qu'il avance; c'est la décision qu'il veut prendre. Elle est claire : les étudiants qui auront fait leurs études de philosophie à Vincennes n'auront pas le droit d'enseigner dans le secondaire.

Je pose à mon tour des questions : pourquoi ce cordon sanitaire ? Qu'est-ce que la philosophie (la classe de philosophie) a de si précieux, et de si fragile pour qu'il faille, avec tant de soins, la protéger? Et qu'y a-t-il, chez les Vincennois, de si dangereux?

– *Que reprochez-vous à l'enseignement de la philosophie et, en particulier, à la classe de philosophie?*

– Je rêve d'un Borges chinois qui citerait, pour amuser ses lecteurs, le programme d'une classe de philosophie en France : « L'habitude; le temps; les problèmes particuliers à la biologie; la vérité; les machines; la matière, la vie, l'esprit, Dieu – tout d'un trait, c'est sur la même ligne –, la tendance et le désir; la philosophie, sa nécessité et son but. » Mais nous, nous devons nous garder d'en rire : ce programme a été fait par des gens intelligents et instruits. Scribes sans défaut, ils ont fort bien retranscrit, dans un

vocabulaire parfois archaïque, parfois dépoussiéré, un paysage qui nous est familier et dont nous sommes responsables. Mais, surtout, il ont conservé l'essentiel : c'est-à-dire la fonction de la classe de philosophie. Et cette fonction, elle m'apparaît dans la *position* de la classe de philosophie. Position privilégiée, puisque c'est la classe terminale – le « couronnement », comme on dit, de l'enseignement secondaire. Position menacée : depuis cent ans, on ne cesse d'en contester l'existence, on propose toujours de la supprimer.

Au début du siècle, il y a eu toute une discussion qu'il faudrait relire. L'un des plus farouches adversaires de la classe de philosophie lui reprochait alors de mettre en circulation des bandes d'« anarchistes ». Déjà. C'était Maurice Pujo, l'un des fondateurs de l'Action française. Fragile royauté de la classe de philo; couronne exposée et toujours prête à tomber. Voilà plus de cent ans qu'elle survit en cette position périlleuse.

C'est que la philosophie est là, au terme de l'enseignement secondaire, pour donner à ceux qui en ont reçu le bénéfice conscience qu'ils ont désormais un droit de regard sur l'ensemble des choses. On leur dit : « Non, je ne vous apprendrai rien : la philosophie n'est pas un savoir, c'est une réflexion, une certaine manière de réfléchir, qui permet de tout remettre en question, et y contraint. Vous venez pendant cinq ou six ans de croire aux beautés d'*Iphigénie*, à la méiose des cellules sexuelles, au *take-off* économique de l'Angleterre bourgeoise. Tout ce savoir, vous voici en droit de le réexaminer – non dans son exactitude, mais dans ses limites, ses fondements, ses origines. Et ce que vous aurez à apprendre, quand vous deviendrez médecin, chef de *marketing* ou chimiste, il faudra le soumettre au même tribunal. Vous êtes en train de devenir libres citoyens dans la république du savoir; à vous d'exercer vos droits. Mais à une condition : c'est que vous fassiez usage de votre réflexion et d'elle seule. Réflexion, c'est-à-dire bon sens légèrement rehaussé, jugement impartial qui sait écouter le pour et le contre, liberté enfin. C'est pourquoi – continue le professeur – en dépit de la lettre d'un programme qui ne vous oblige pas tout à fait, j'essaierai de vous apprendre à juger librement. Liberté et jugement – telle sera la forme de notre discours; tel en sera donc naturellement le contenu : mon collègue de la classe d'à côté, qui est sexagénaire, insistera davantage sans doute sur le jugement en se référant à Alain. Je vous parlerai surtout de la liberté – et de Sartre : je suis quadragénaire. Mais ni vous ni vos camarades ne perdront au partage. Sartre et Alain, c'est classe de philosophie devenue pensée. »

Ce discours n'est pas vain. Mais, de l'extérieur, un autre lui répond. « Les professeurs de philosophie sont bavards, toujours

inutiles, parfois dangereux. Ils parlent de ce qui ne les regarde pas; ils s'arrogent le droit de tout critiquer – la connaissance qu'ils n'ont pas, et la société qui les nourrit. Il est grand temps pour les élèves de ne plus perdre leur temps. Supprimons tout ce fatras. »

Il ne faut pas sous-estimer la menace : elle existe. Mais elle n'a pas cessé d'exister. Elle fait partie, en France, des conditions d'existence de la classe de philosophie. C'est le gendarme nécessaire à l'intrigue : grâce à lui, le rideau ne retombe pas. C'est que le jeu, me semble-t-il, est le suivant : aux élèves du primaire, la société donne le « lire-et-écrire » (l'instruction); à ceux du technique, elle donne des savoirs à la fois *particuliers* et *utiles*; à ceux du secondaire, qui doivent normalement entrer en faculté, elle donne des savoirs généraux (*la* littérature, *la* science), mais en même temps la forme générale de pensée qui permet de juger tout savoir, toute technique, et la racine même de l'instruction. Elle leur donne le droit et le devoir de « réfléchir »; d'exercer leur liberté, mais dans l'ordre de la seule pensée, d'exercer leur jugement, mais dans l'ordre seulement du libre examen. La classe de philosophie, c'est l'équivalent laïque du luthéranisme, l'anti-Contre-Réforme : la restauration de l'édit de Nantes. La bourgeoisie française, comme les autres bourgeoisies, a eu besoin de cette forme de liberté. Après l'avoir manquée de peu au XVIe siècle, elle l'a reconquise au XVIIIe et l'a institutionnalisée au XIXe, dans son enseignement. La classe de philosophie, c'est le luthéranisme d'un pays catholique et anticlérical. Les pays anglo-saxons, eux, n'en ont pas besoin et ils s'en passent.

– *En France aussi, d'une certaine manière, on s'en passe, il y a relativement peu de jeunes Français qui accèdent à la classe de philosophie.*

– Vous avez raison : c'est pour la bourgeoisie un luthéranisme à usage interne. Elle a été obligée, au XIXe siècle, d'accorder le suffrage universel. Or, à la différence du protestantisme, la conscience catholique ne pouvait pas à la fois soutenir la bourgeoisie (qui avait établi son pouvoir en dépit de l'Église) et assurer le contrôle de cette liberté. Il a donc fallu avoir recours à l'instruction. À l'*instruction publique*. Le secondaire, s'épanouissant dans la philosophie, assurait la formation d'une élite qui devait compenser le suffrage universel, en guider l'usage, en limiter les abus. Il s'agissait de constituer, aux lieu et place d'un luthéranisme en défaut, une conscience politico-morale. Une garde nationale des consciences.

– *Tout cela est peut-être vrai pour la première moitié du siècle. Mais maintenant?*

– Il est vrai, les choses sont en train de changer. La prolongation de la scolarité est un fait et, à la limite, l'enseignement de la philosophie pourrait être donné à tout le monde. Mais, en même temps, on tâche de trouver un moyen pour éviter l'entrée de tous dans les universités. La classe de philosophie risque de devenir inutile (si tout le monde y a accès) et dangereuse (si elle donne droit de regard sur toute connaissance). Sa suppression est réellement à l'ordre du jour.

– Après ce que vous avez dit, vous ne la pleurerez sans doute pas beaucoup.

– Si, si, en un sens et peut-être en plusieurs. La situation, voyez-vous, est assez compliquée. Il y a ceux qui disent : « Il faut supprimer la classe de philosophie; elle a déjà fait trop de dégâts et on doit s'attendre à bien pis quand les étudiants de la nouvelle génération (ceux de Vincennes, en particulier) arriveront dans les lycées; commençons par mettre hors circuit les étudiants de Vincennes et, peu à peu, de suppression en suppression, on fera place nette dans le secondaire et le supérieur. »

Il y en a d'autres qui disent : « Il faut sauver à tout prix la classe de philosophie. Les Vincennois, avec leurs bizarreries, la compromettent; si on peut être sûr que ces étranges « philosophes » n'auront pas accès aux lycées, nous serons plus forts pour défendre la classe de philosophie dans sa tradition légitime. »

Il me semble que vouloir conserver la classe de philosophie dans sa vieille forme, c'est tomber dans le piège. Car cette forme était liée à une fonction qui est, encore une fois, en train de disparaître. Et le jour viendra vite où l'on entendra dire : « Pourquoi conserver encore un enseignement si désuet et si vide, à une époque où tout le savoir est réorganisé? Que signifie désormais cette universelle réflexion critique? Il est grand temps de la jeter par-dessus bord. »

– Mais ne vous reproche-t-on pas de faire tout autre chose à Vincennes que de la philosophie?

– Je ne suis pas sûr, vous savez, que la philosophie, ça existe. Ce qui existe, ce sont des « philosophes », c'est-à-dire une certaine catégorie de gens dont les activités et les discours ont beaucoup varié d'âge en âge. Ce qui les distingue, comme leurs voisins les poètes et les fous, c'est le partage qui les isole, et non pas l'unité d'un genre ou la constance d'une maladie.

Il y a bien peu de temps qu'ils sont tous devenus professeurs. Peut-être n'est-ce qu'un épisode, peut-être en avons-nous pour longtemps. En tout cas, cette intégration du philosophe à l'Université ne s'est pas faite de la même façon en France et en Allemagne. En Allemagne, le philosophe a été lié, dès l'époque de Fichte et, de Hegel, à la constitution de l'État : de là, ce sens d'une destination profonde, de là, ce sérieux des « fonctionnaires de l'histoire », de là, ce rôle de porte-parole, d'interlocuteur ou d'invectiveur de l'État qu'ils ont joué de Hegel à Nietzsche.

En France, le professeur de philosophie a été rattaché plus modestement (d'une façon directe dans les lycées, indirecte dans les facultés) à l'Instruction publique, à la conscience sociale d'une forme soigneusement mesurée de « liberté de pensée », disons, pour être net : à l'établissement progressif du suffrage universel. De là, ce style de directeur, ou d'objecteur de conscience, de là, le rôle qu'ils aiment jouer de défenseurs des libertés individuelles et des restrictions de pensée; de là, leur goût pour le journalisme, leur souci de faire connaître leur opinion et la manie de répondre aux interviews...

– Ce n'est déjà pas si mal. Les déclarations publiques des « philosophes » ont rendu quelques services...

– En tout cas, on comprend qu'avec le rôle qui leur était dévolu ce qu'ils enseignaient devait être une philosophie de la conscience, du jugement, de la liberté. Elle devait être une philosophie qui maintienne les droits du sujet devant tout savoir, la suprématie de toute conscience individuelle à l'égard de toute politique. Or voilà que, portés par les développements récents, de nouveaux problèmes sont apparus : non plus quelles sont les limites du savoir (ou ses fondements), mais quels sont ceux qui savent? Comment se fait l'appropriation et la distribution du savoir? Comment un savoir peut-il prendre place dans une société, s'y développer, mobiliser des ressources et se mettre au service d'une économie? Comment le savoir se forme-t-il dans une société et s'y transforme-t-il? De là, deux séries de questions : les unes plus théoriques sur les rapports entre savoir et politique, et d'autres, plus critiques, sur ce qu'est l'Université (les facultés et les lycées) en tant que lieu apparemment neutre où un savoir objectif est censé se redistribuer équitablement. Si ces questions venaient à être posées dans la classe de philosophie, il est clair que sa fonction traditionnelle devrait être profondément transformée.

M. Guichard feint de défendre la philosophie contre une intrusion d'étudiants qui n'auraient pas été formés à l'enseigner. En fait, il protège le vieux fonctionnement de la classe de philosophie contre une manière de poser les problèmes qui la rend impossible.

– Comment les choses en sont-elles arrivées là ? N'aviez-vous pas reçu des promesses lorsque l'université de Vincennes a été créée ?

– Nous avons reçu dès le départ entière liberté. Évidemment, nous aurions pu essayer de biaiser avec cette liberté. On aurait pu avoir recours à cette petite forme d'hypocrisie qui aurait consisté à modifier les formes pédagogiques de l'enseignement (constituer des groupes d'études, donner une certaine liberté d'intervention aux étudiants) sans rien changer au contenu ; on aurait continué à enseigner Plotin ou Hamelin, mais dans des formes qui auraient plu aux « réformateurs ». Il y avait une autre hypocrisie possible : modifier le contenu, introduire dans le programme des auteurs comme Nietzsche, Freud, Marx, etc., mais en maintenant la forme traditionnelle de l'enseignement (dissertations, examens, contrôles divers). Nous avons refusé l'un et l'autre de ces accommodements ; nous avons essayé de faire l'expérience d'une liberté, je ne dis pas totale, mais aussi complète que possible dans une université comme celle de Vincennes.

Il se trouvait que les étudiants, l'an dernier, venaient pour la plupart directement de la classe de philosophie ; ils savaient donc exactement ce qu'ils auraient désiré et ce dont ils avaient eu besoin dans cette classe. Ils étaient pour nous le meilleur guide pour définir la forme et le contenu de l'enseignement que nous avions à donner. Et c'est avec leur accord que nous avons défini deux grands domaines d'enseignement : l'un qui est essentiellement consacré à l'analyse politique de la société et l'autre qui est consacré à l'analyse du fait scientifique et à l'analyse d'un certain nombre de domaines scientifiques. Ces deux régions, la politique et la science, nous ont paru à tous, étudiants et professeurs, les plus actives et les plus fécondes.

Cela a d'ailleurs reçu à ce moment l'accord non seulement de l'assemblée générale du département de philosophie, mais de l'administration de l'université et même de l'administration ministérielle. Dans cette mesure-là, lorsqu'on nous dit aujourd'hui : « Ce que vous enseignez n'est pas conforme à ce que nous entendons par philosophie et à ce que doit être un programme de philosophie », nous pouvons considérer qu'on nous a tendu un piège, qu'en tout cas on nous a laissés nous avancer dans une direction dont on nous annonce maintenant qu'elle est fermée.

– Comment prévoyez-vous que les choses vont évoluer ?

– Nous sommes décidés à lutter au maximum pour que la licence de Vincennes soit considérée comme une licence d'enseignement, donc pour obtenir que les étudiants de Vincennes ne soient pas exclus de l'enseignement secondaire.

– Est-ce que l'on ne peut pas faire une objection et dire que l'enseignement de Vincennes est trop différent de celui des autres facultés ?

– Cette différence a toujours existé. On nous a dit : « Votre programme ne correspond pas au programme de l'enseignement secondaire. » Je répondrai ceci : autrefois, il y avait autant de programmes de licence qu'il y avait d'universités. Et, dans chaque université, le programme de la licence était défini, essentiellement, par l'intérêt des professeurs ou leur spécialité, ou leur curiosité, éventuellement leur paresse. Puis il existait un deuxième programme, celui de l'agrégation. Il était fort différent du programme de la licence. Ni l'un ni l'autre n'étaient conformes à un troisième programme, celui du baccalauréat. Et, derrière tout cela, il y avait les besoins, les désirs, les curiosités des élèves des lycées. Entre les étudiants de l'enseignement supérieur et les élèves des lycées, il y avait donc trois écrans constitués par trois programmes différents.

– Si la licence de Vincennes était valorisée, ces étudiants pourraient-ils se présenter aussi facilement que les autres à l'agrégation ?

– Absolument. Le programme d'agrégation a été, au cours des années récentes, très heureusement corrigé par un président de jury auquel il faut rendre hommage *. D'ailleurs, la plupart des gens qui enseignent à Vincennes sont des élèves de ce président. La querelle qu'on nous cherche est une mauvaise querelle. Maintenant, à mon tour de poser une question. Savez-vous de qui est cette phrase : « En refusant toute nouveauté, l'université de Paris a atteint le comble du ridicule et de l'odieux » ?

– Edgar Faure ?

– Non, Renan.

* Il s'agit de Georges Canguilhem.

79 *Il y aura scandale, mais...*

« Il y aura scandale, mais... », *Le Nouvel Observateur*, n° 304, 7-13 septembre 1970, p. 40. (Sur P. Guyotat, *Éden, Éden, Éden*, Paris, Gallimard, 1970.)

Lettre privée à Pierre Guyotat rendue publique dans l'espoir de prévenir l'interdition d'*Éden, Éden, Éden*, sorti en septembre aux éditions Gallimard.
À la fin de l'année 1970, le ministère de l'Intérieur recourait fréquemment et arbitrairement à l'article 14 de la loi du 26 juillet 1949 visant la protection de la jeunesse. Lorsque trois interdictions avaient frappé un même éditeur, celui-ci pouvait être soumis à l'obligation du dépôt préalable de tous les livres de même nature. Le ministère se donnait aussi la possibilité d'examiner la production de l'année écoulée dudit éditeur. Cette pression politico-économique sur l'édition multiplia les recours aux préfaces protectrices. C'est l'une des raisons pour lesquelles M. Foucault préfaça l'édition des œuvres complètes de Bataille. À la même époque, le film de William Klein sur Eldridge Cleaver fut interdit en France.
Quoique préfacé par Michel Leiris, Roland Barthes, Philippe Sollers, le 15 octobre 1970, *Éden* était frappé de la triple interdiction : de vente aux mineurs de moins de dix-huit ans, d'affichage et d'exposition, de publicité; les articles de critique pouvant être assimilés à de la publicité. S'ensuivit une énorme pétition d'intellectuels contre l'interdition d'*Éden*. François Mitterrand, alors député, adressa une question orale au Premier ministre. Claude Simon démissionna du jury Médicis. Pierre Guyotat avait rejoint depuis peu le P.C.F., dont s'était également rapproché *Tel quel* en 1968.
Sur cette affaire, voir P. Guyotat, *Littérature interdite*, Paris, Gallimard, 1972, où le texte de M. Foucault est republié. Et voir *infra* n° 82, pp. 954-955.

Ce livre, vous le savez bien, sera moins facilement reçu que le *Tombeau*. Il y manque ce bruit de guerre qui avait permis à votre premier roman d'être entendu. On veut que la guerre ne soit qu'une parenthèse, le monde interrompu ; et à cette condition on admet que tous les extrêmes s'y rencontrent. Je me demande si le *Tombeau* n'est pas passé à la faveur d'une fausse dramatisation; on a dit : c'est l'Algérie, c'est l'occupation, alors que c'était le piétinement de toute armée, et le brouhaha infini des servitudes. On a dit : c'est le temps où nous étions coupables, nous nous y reconnaissons, nous voilà donc innocents, alors que ces coups, ces corps, ces blessures dans leur nudité, loin d'être une image de la morale, valaient pour le signe pur de la politique. À l'abri de la grande excuse guerrière, ce que vous racontiez nous parvenait allégé comme un chant du lointain. Votre triple *Éden* reprend le même discours, mais à la plus petite distance possible, au-dessous des limites de l'accommodation. On ne peut plus voir, on ne peut plus imaginer le lieu où vous parlez et d'où nous viennent ces phrases, ce sang : brouillard de l'absolue proximité. Le *Tombeau*, malgré l'apparence, était hors chronologie : on l'a méconnu en essayant d'y inscrire une date. *Éden* (par définition) est hors lieu : mais je pense bien qu'on essaiera de le réduire en lui trouvant une patrie : ce sera le corps (le corps, c'était, dans la pensée d'hier, une élégance – matérialiste – pour sauver le sujet, le moi, l'âme). Pourtant, c'est d'en deçà du corps que votre texte nous arrive : surfaces, éclatements, ouvertures-blessures, vêtements et peaux qui se retournent et s'inversent, liquides blancs et rouges, « ruissellement du dehors éternel ».

J'ai l'impression que vous rejoignez par là ce qu'on sait de la sexualité depuis bien longtemps, mais qu'on tient soigneusement à l'écart pour mieux protéger le primat du sujet, l'unité de l'individu et l'abstraction du « sexe » : qu'elle n'est point à la limite du corps quelque chose comme le « sexe », qu'elle n'est pas non plus, de l'un à l'autre, un moyen de communication, qu'elle n'est pas même le désir fondamental ni primitif de l'individu, mais la trame même de ses processus lui est largement antérieure; et l'individu, lui, n'en est qu'un prolongement précaire, provisoire, vite effacé; il n'est, en fin de compte, qu'une forme pâle qui surgit pour quelques instants d'une grande souche obstinée, répétitive. Les individus, des pseudopodes vite rétractés de la sexualité. Si nous voulions savoir ce que nous savons, il faudrait renoncer à ce que nous imaginons de notre individualité, de notre moi, de notre position de sujet. Dans votre texte, c'est peut-être la première fois que les rapports de l'individu et de la sexualité sont franchement et décidément renversés : ce ne sont plus les personnages qui s'effacent au profit des éléments, des structures, des pronoms personnels, mais la sexualité qui passe de l'autre côté de l'individu et cesse d'être « assujettie ».

En approchant de ce point, vous avez été contraint de dépouiller ce qui rendait le *Tombeau* accessible; il vous a fallu faire éclater toutes les formes et tous les corps, accélérer toute la grande machinerie de la sexualité et la laisser se répéter sur la ligne droite du temps. Vous vous promettez, je le crains (j'allais dire : je l'espère, mais c'est trop facile quand il s'agit d'un autre), bien de l'opposition... Il y aura scandale, mais c'est d'autre chose qu'il s'agit.

80 *Theatrum philosophicum*

« Theatrum philosophicum », *Critique*, n° 282, novembre 1970, pp. 885-908. (Sur G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, P.U.F., 1969, et *Logique du sens*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1969.)

Il me faut parler de deux livres qui me paraissent grands parmi les grands : *Différence et Répétition*, *Logique du sens*. Si grands sans doute qu'il est difficile d'en parler et que peu l'ont fait. Longtemps, je crois, cette œuvre tournera au-dessus de nos têtes, en résonance

énigmatique avec celle de Klossowski, autre signe majeur et excessif. Mais un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien.

Les unes après les autres, j'aimerais essayer plusieurs voies d'accès vers le cœur de cette œuvre redoutable. La métaphore ne vaut rien, me dit Deleuze : point de cœur, point de cœur, mais un problème, c'est-à-dire une distribution de points remarquables; nul centre, mais toujours des décentrements, mais des séries avec, de l'une à l'autre, la claudication d'une présence et d'une absence – d'un excès, d'un défaut. Abandonnez le cercle, mauvais principe de retour, abandonnez l'organisation sphérique du tout : c'est sur la droite que tout revient, la ligne droite et labyrinthique. Fibrilles et bifurcation (il serait bon d'analyser deleuzement les séries merveilleuses de Leiris).

*

Renverser le platonisme : quelle est la philosophie qui ne s'y est pas essayée? Et si, à la limite, on définissait philosophie toute entreprise, quelle qu'elle soit, pour renverser le platonisme? La philosophie alors commencerait dès Aristote, non, dès Platon, dès cette fin du *Sophiste* où il n'est plus possible de distinguer Socrate de l'astucieux imitateur; dès les sophistes eux-mêmes qui menaient grand tapage autour du platonisme naissant, et à coup de mots joués se moquaient de sa grandeur future.

Toutes les philosophies, espèces du genre « antiplatoniacées »? Chacune commencerait en articulant le grand refus? Elle se disposeraient toutes autour de ce centre désiré – détestable? Disons plutôt que la philosophie d'un discours, c'est son différentiel platonicien. Un élément qui est absent chez Platon, mais présent en lui? Ce n'est pas cela encore : un élément dont l'effet d'absence est induit dans la série platonicienne par l'existence de cette nouvelle série divergente (et il joue alors, dans le discours platonicien, le rôle d'un signifiant à la fois en excès et manquant à sa place); un élément aussi dont la série platonicienne produit la circulation libre, flottante, excédentaire en cet autre discours. Platon, père excessif et défaillant. Tu n'essaieras donc pas de spécifier une philosophie par le caractère de son antiplatonisme (comme une plante par ses organes de reproduction); mais tu rendras une philosophie distincte un peu comme on distingue un fantasme par l'effet de manque tel qu'il se distribue dans les deux séries qui le forment, l'« archaïque » et l'« actuelle »; et tu rêveras d'une histoire générale de la philosophie qui serait une fantasmatique platonicienne, non point une architecture des systèmes.

En tout cas, voici Deleuze [1]. Son « platonisme renversé » consiste à se déplacer dans la série platonicienne et à y faire apparaître un point remarquable : la division. Platon ne divise pas imparfaitement – comme le disent les aristotéliciens – le genre « chasseur », « cuisinier » ou « politique »; il ne veut pas savoir ce qui caractérise en propre l'espèce « pêcheur » ou « chasseur au lacet »; il veut savoir qui est le vrai chasseur. *Qui est*? non pas *qu'est-ce que*? Chercher l'authentique, l'or pur. Au lieu de subdiviser, sélectionner et suivre le bon filon; choisir parmi les prétendants sans les distribuer selon leurs propriétés cadastrales; les soumettre à l'épreuve de l'arc tendu, qui les écartera tous, sauf un (et justement, le sans nom, le nomade). Or comment distinguer entre tous ces faux (ces simulateurs, ces soi-disant) et le vrai (le sans mélange, le pur)? Non pas en découvrant une loi du vrai et du faux (la vérité ici ne s'oppose pas à l'erreur, mais au faux-semblant), mais en regardant au-dessus d'eux tous le modèle : tellement pur que la pureté du pur lui ressemble, l'approche et peut se mesurer à lui; et existant si fort que la vanité simulatrice du faux se trouvera, d'un coup, déchue comme non-être. Ulysse surgissant, éternel mari, les prétendants se dissipent. *Exeunt* les simulacres.

Platon aurait opposé, dit-on, essence et apparence, monde d'en haut et monde d'ici-bas, soleil de la vérité et ombres de la caverne (et à nous de ramener les essences sur la terre, de glorifier notre monde et de placer dans l'homme le soleil de la vérité...). Mais Deleuze, lui, repère la singularité de Platon dans ce tri menu, dans cette fine opération, antérieure à la découverte de l'essence puisque justement elle l'appelle, et qui entreprend de séparer, du peuple de l'apparence, les mauvais simulacres. Pour renverser le platonisme, inutile donc de restituer les droits de l'apparence, de lui rendre solidité et sens, de la rapprocher des formes essentielles en lui donnant pour vertèbre le concept; n'encourageons pas la timide à se tenir droite. N'essayons pas non plus de retrouver le grand geste solennel qui a établi une fois pour toutes l'Idée inaccessible. Ouvrons plutôt la porte à tous ces rusés qui simulent et clabaudent à la porte. Et ce qui va entrer alors, submergeant l'apparence, rompant ses fiançailles avec l'essence, c'est l'événement; chassant la lourdeur de la matière, l'incorporel; rompant le cercle qui imite l'éternité, l'insistance intemporelle; se purifiant de tous les mélanges avec la pureté, la singularité impénétrable; secourant la fausseté du faux-semblant, la semblance même du simulacre. Le sophiste bondit, mettant Socrate au défi de démontrer qu'il est un prétendant usurpateur.

1. *Différence et Répétition*, pp. 82-85 et pp. 165-168; *Logique du sens*, pp. 292-300.

Renverser, avec Deleuze, le platonisme, c'est se déplacer insidieusement en lui, descendre d'un cran, aller jusqu'à ce petit geste – discret, mais *moral* – qui exclut le simulacre ; c'est aussi se décaler légèrement par rapport à lui, ouvrir la porte, à droite ou à gauche, pour le bavardage d'à côté ; c'est instaurer une autre série décrochée et divergente ; c'est constituer, par ce petit saut latéral, un paraplatonisme découronné. Convertir le platonisme (travail du sérieux), c'est l'incliner à plus de pitié pour le réel, pour le monde et pour le temps. Subvertir le platonisme, c'est le prendre de haut (distance verticale de l'ironie) et le ressaisir dans son origine. Pervertir le platonisme, c'est le filer jusqu'en son extrême détail, c'est descendre (selon la gravitation propre à l'humour) jusqu'à ce cheveu, cette crasse sous l'ongle qui ne méritent point l'honneur d'une idée ; c'est découvrir par là le décentrement qu'il a opéré pour se recentrer autour du Modèle, de l'Identique et du Même ; c'est se décentrer par rapport à lui pour jouer (comme dans toute perversion) des surfaces d'à côté. L'ironie s'élève et subvertit ; l'humour se laisse tomber et pervertit [1]. Pervertir Platon, c'est se décaler vers la méchanceté des sophistes, les gestes mal élevés des cyniques, les arguments des stoïciens, les chimères voltigeantes d'Épicure. Lisons Diogène Laërce.

*

Faisons attention chez les épicuriens à tous ces effets de surface où se joue leur plaisir [2] : émissions qui viennent de la profondeur des corps, et qui s'élèvent comme des lambeaux de brume – fantômes de l'intérieur vite réabsorbés dans une autre profondeur par l'odorat, la bouche, l'appétit ; pellicules absolument minces qui se détachent de la surface des objets et viennent imposer au fond de nos yeux couleurs et profils (épidermes flottants, idoles du regard) ; fantasmes de la peur et du désir (dieux de nuages dans le ciel, beau visage adoré, « misérable espoir emporté par le vent »). C'est tout ce foisonnement de l'impalpable qu'il faut penser aujourd'hui : énoncer une philosophie du fantasme qui ne soit pas, par l'intermédiaire de la perception ou de l'image, à l'ordre d'un donné originaire, mais qui le laisse valoir entre les surfaces auxquelles il se rapporte, dans le retournement qui fait passer tout l'intérieur au-dehors et tout l'extérieur au-dedans, dans l'oscillation temporelle qui le fait toujours se précéder et se suivre, bref, dans ce que Deleuze ne permettrait peut-être pas qu'on appelle sa « matérialité incorporelle ».

Inutile en tout cas d'aller chercher derrière le fantasme une vérité plus vraie que lui et dont il serait comme le signe brouillé (inutile donc de le « symptomatologiser ») ; inutile aussi de le nouer selon des figures stables et de constituer des noyaux solides de convergence auxquels on pourrait apporter, comme à des objets identiques à eux-mêmes, tous ces angles, éclats, pellicules, vapeurs (pas de « phénoménologisation »). Il faut les laisser jouer à la limite des corps : contre eux, parce qu'ils y collent et s'y projettent, mais aussi parce qu'ils les touchent, les coupent, les sectionnent, les régionalisent, y multiplient les surfaces ; hors d'eux également puisqu'ils jouent entre eux, selon des lois de voisinage, de torsion, de distance variable qu'ils ne connaissent point. Les fantasmes ne prolongent pas les organismes dans l'imaginaire ; ils topologisent la matérialité du corps. Il faut donc la libérer du dilemme vrai-faux, être-non-être (qui n'est que la différence simulacre-copie répercutée une fois pour toutes), et les laisser mener leurs danses, jouer les mimes, comme des « extra-êtres ».

Logique du sens peut se lire comme le livre le plus éloigné qui se puisse concevoir de la *Phénoménologie de la perception* : ici, le corps-organisme était lié au monde par un réseau de significations originaires que la perception des choses mêmes faisait lever. Chez Deleuze, le fantasme forme l'incorporelle et impénétrable surface du corps ; et c'est à partir de tout ce travail à la fois topologique et cruel que quelque chose se constitue qui se prétend organisme centré, distribuant autour de lui l'éloignement progressif des choses. Mais *Logique du sens* doit surtout être lu comme le plus hardi, le plus insolent des traités de métaphysique – à cette condition simple que, au lieu de dénoncer une fois encore la métaphysique comme oubli de l'être, on la charge cette fois de parler de l'extra-être. Physique : discours de la structure idéale des corps, des mélanges, des réactions, des mécanismes de l'intérieur et de l'extérieur ; métaphysique : discours de la matérialité des incorporels – des fantasmes, des idoles et des simulacres.

L'illusion est bien le malheur de la métaphysique : non point parce qu'elle serait elle-même vouée à l'illusion, mais parce que, trop longtemps, elle a été hantée par elle, et que la peur du simulacre l'a mise à la piste de l'illusoire. Ce n'est pas la métaphysique qui est une illusion, comme une espèce dans un genre ; c'est l'illusion qui est une métaphysique, le produit d'une certaine métaphysique qui a marqué sa césure entre le simulacre, d'une part,

1. Sur l'ironie qui s'élève et la plongée de l'humour, cf. *Différence et Répétition*, p. 12, et *Logique du sens*, pp. 159-166.
2. *Logique du sens*, pp. 307-321.

l'original et la bonne copie, de l'autre. Il y a eu une critique dont le rôle était de désigner l'illusion métaphysique et d'en fonder la nécessité; la métaphysique de Deleuze, elle, entreprend la critique nécessaire à désillusionner les fantasmes. Dès lors, la voie est libre pour que se poursuive, dans son zigzag singulier, la série épicurienne et matérialiste. Elle n'emporte pas, malgré elle, une métaphysique honteuse; elle conduit joyeusement à une métaphysique; une métaphysique affranchie de la profondeur originaire comme de l'étant suprême, mais capable de penser le fantasme hors de tout modèle et dans le jeu des surfaces; une métaphysique où il n'est plus question de l'Un-Bon, mais de l'absence de Dieu, et des jeux épidermiques de la perversité. Dieu mort et la sodomie, comme foyers de la nouvelle ellipse métaphysique. Si la théologie naturelle emportait avec elle l'illusion métaphysique et si celle-ci était toujours plus ou moins apparentée à la théologie naturelle, la métaphysique du fantasme tourne autour de l'athéisme et de la transgression. Sade et Bataille, et, un peu plus loin, la paume renversée, dans un geste de défense qui s'offre, Roberte.

Ajoutons que cette série du simulacre affranchi s'effectue ou se mime sur deux scènes privilégiées : la psychanalyse, qui, ayant affaire à des fantasmes, devra bien être entendue un jour comme pratique métaphysique; et le théâtre, le théâtre multiplié, polyscénique, simultané, morcelé en scènes qui s'ignorent et se font signe, et où sans rien représenter (copier, imiter) des masques dansent, des corps crient, des mains et des doigts gesticulent. Et, en chacune de ces deux nouvelles séries divergentes (naïveté en un sens remarquable de ceux qui ont cru les « re-concilier », les rabattre l'une sur l'autre, et fabriquer le dérisoire « psychodrame »), Freud et Artaud s'ignorent et entrent en résonance. La philosophie de la représentation, de l'original, de la première fois, de la ressemblance, de l'imitation, de la fidélité se dissipe. La flèche du simulacre épicurien, filant droit jusqu'à nous, fait naître, fait renaître, une « fantasmaphysique ».

*

De l'autre côté du platonisme, les stoïciens. Voyant Deleuze mettre en scène tour à tour Épicure et Zénon, ou Lucrèce et Chrysippe, je ne peux m'empêcher de penser que sa démarche est rigoureusement freudienne. Il ne se dirige pas, tambour battant, vers le grand Refoulé de la philosophie occidentale; il souligne, comme en passant, les négligences. Il signale les interruptions, les lacunes, les petites choses pas tellement importantes qui sont les laissés-pour-

compte du discours philosophique. Il relève avec soin les omissions à peine perceptibles, sachant bien que se joue là l'oubli démesuré. Tant de pédagogie nous avait habitués à tenir pour inserviables et un peu puérils les simulacres épicuriens. Quant à cette fameuse bataille du stoïcisme, la même qui a eu lieu la veille et aura lieu demain, ce fut jeu indéfini pour les écoles. Je trouve bien que Deleuze ait repris tous ces fils ténus, qu'il y ait joué à son tour de tout ce réseau de discours, d'argumentations, de répliques, de paradoxes qui pendant des siècles ont circulé à travers la Méditerranée. Plutôt que de maudire la confusion hellénistique, ou de dédaigner la platitude romaine, écoutons sur la grande surface de l'empire tout ce qui se dit; guettons ce qui arrive : en mille points dispersés, de toutes parrs fulgurent les batailles, les généraux assassinés, les trirèmes qui brûlent, les reines au venin, la victoire qui chaque jour fait rage le lendemain, l'Actium indéfiniment exemplaire, éternel événement.

Penser l'événement pur, c'est lui donner d'abord sa métaphysique [1]. Encore faut-il s'entendre sur ce qu'elle doit être : non point métaphysique d'une substance qui pourrait fonder tous ses accidents; non point métaphysique d'une cohérence qui les situerait dans un nexus enchevêtré de causes et d'effets. L'événement – la blessure, la victoire-défaite, la mort – est toujours effet, bel et bien produit par des corps qui s'entrechoquent, se mêlent ou se séparent; mais cet effet, lui, n'est jamais de l'ordre des corps : impalpable, inaccessible bataille qui tourne et se répète mille fois autour de Fabrice, au-dessus du prince André blessé. Les armes qui déchirent les corps forment sans cesse le combat incorporel. La physique concerne les causes; mais les événements, qui en sont les effets, ne lui appartiennent plus. Imaginons une causalité coudée; les corps, en se heurtant, en se mêlant, en souffrant, causent à leur surface des événements qui sont sans épaisseur, sans mélange, sans passion, et ne peuvent donc plus être cause : ils forment entre eux une autre trame où les liaisons relèvent d'une quasi-physique des incorporels, de la métaphysique.

À l'événement, il faut aussi une logique plus complexe [2]. L'événement n'est pas un état de choses qui pourrait servir de référent à une proposition (le fait d'être mort est un état de choses par rapport à quoi une assertion peut être vraie ou fausse; mourir est un pur événement qui ne vérifie jamais rien). À la logique ternaire, traditionnellement centrée sur le référent, il faut substituer un jeu à

1. Cf. *Logique du sens*, pp. 13-21.
2. Cf. *Logique du sens*, pp. 22-35.

quatre termes. « Marc Antoine est mort » *désigne* un état de choses; *exprime* une opinion ou une croyance que j'ai; *signifie* une affirmation; et, en outre, a un *sens* : le « mourir ». Sens impalpable dont une face est tournée vers les choses puisque « mourir » arrive, comme événement, à Antoine, et l'autre vers la proposition puisque mourir, c'est ce qui se dit d'Antoine dans un énoncé. Mourir : dimension de la proposition, effet incorporel que produit l'épée, sens et événement, point sans épaisseur ni corps qui est ce dont on parle et qui court à la surface des choses. Plutôt que de resserrer le sens dans un noyau noématique qui forme comme le cœur de l'objet connaissable, laissons-le flotter à la limite des choses et des mots comme ce qui se dit de la chose (non ce qui lui est attribué, non la chose elle-même) et comme ce qui arrive (non le processus, non l'état). D'une façon exemplaire, la mort est l'événement de tous les événements, le sens à l'état pur : elle a son lieu dans le moutonnement anonyme du discours; elle est ce dont on parle, toujours déjà arrivée et indéfiniment future, et pourtant elle arrive à l'extrême point de la singularité. Le sens-événement est neutre comme la mort : « Non pas le terme, mais l'interminable, non pas la mort propre, mais la mort quelconque, non pas la mort vraie, mais, comme dit Kafka, le ricanement de son erreur capitale [1]. »

À cet événement-sens, il faut enfin une grammaire autrement centrée [2]; car il ne se localise pas dans la proposition sous la forme de l'attribut (être *mort*, être *vivant*, être *rouge*), mais il est épinglé par le verbe (mourir, vivre, rougeoyer). Or le verbe ainsi conçu a deux formes remarquables autour desquelles les autres se distribuent : le présent qui dit l'événement, et l'infinitif qui introduit le sens dans le langage et le fait circuler comme ce neutre qui, dans le discours, est ce dont on parle. Il ne faut pas chercher la grammaire de l'événement du côté des flexions temporelles; ni la grammaire du sens dans une analyse fictive du type : « vivre = être vivant »; la grammaire du sens-événement tourne autour de deux pôles dissymétriques et boitillants : mode infinitif – temps présent. Le sens-événement est toujours à la fois la pointe déplacée du présent et l'éternelle répétition de l'infinitif. Mourir ne se localise jamais dans l'épaisseur d'aucun moment, mais de sa pointe mobile partage infiniment le plus bref instant; mourir est plus petit encore que le moment de le penser; et, de part et d'autre de cette fente sans épaisseur, mourir indéfiniment se répète. Éternel présent? À condition de

1. Blanchot (M.), *L'Espace littéraire*, cité in *Différence et Répétition*, p. 149. *Cf.* aussi *Logique du sens*, pp. 175-179.

2. Cf. *Logique du sens*, pp. 212-216.

penser le présent sans plénitude et l'éternel sans unité : Éternité (multiple) du présent (déplacé).

Résumons : à la limite des corps profonds, l'événement est un incorporel (surface métaphysique); à la surface des choses et des mots, l'incorporel événement est le *sens* de la proposition (dimension logique); dans le fil du discours, l'incorporel sens-événement est épinglé par le verbe (point infinitif du présent).

Il y a eu, plus ou moins récemment, je crois, trois grandes tentatives pour penser l'événement – le néopositivisme, la phénoménologie, la philosophie de l'histoire. Mais le néopositivisme a manqué le niveau propre à l'événement; l'ayant logiquement confondu avec l'état de choses, il était obligé de l'enfoncer dans l'épaisseur des corps, d'en faire un processus matériel et de se lier, de manière plus ou moins explicite, à un physicalisme (« schizoïdement », il rabattait la surface dans la profondeur); et dans l'ordre de la grammaire, il déplaçait l'événement du côté de l'attribut. La phénoménologie, elle, a déplacé l'événement par rapport au sens : ou bien elle mettait en avant et à part l'événement brut – rocher de la facticité, inertie muette de ce qui arrive –, puis elle le livrait à l'agile travail du sens qui creuse et élabore; ou bien elle supposait une signification préalable qui tout autour de moi aurait déjà disposé le monde, traçant des voies et des lieux privilégiés, indiquant par avance où l'événement pourrait se produire, et quel visage il prendrait. Ou bien le chat qui, avec bon sens, précède le sourire; ou bien le sens commun du sourire, qui anticipe sur le chat. Ou bien Sartre, ou bien Merleau-Ponty. Le sens, pour eux, n'était jamais à l'heure de l'événement. De là, en tout cas, une logique de la signification, une grammaire de la première personne, une métaphysique de la conscience. Quant à la philosophie de l'histoire, elle renferme l'événement dans le cycle du temps; son erreur est grammaticale; elle fait du présent une figure encadrée par le futur et le passé; le présent, c'est l'autrefois futur qui se dessinait déjà dans sa forme même; c'est le passé à venir qui conserve l'identité de son contenu. Il lui faut donc, d'une part, une logique de l'essence (qui la fonde en mémoire) et du concept (qui l'établisse comme savoir du futur), et, d'autre part, une métaphysique du cosmos cohérent et couronné, du monde en hiérarchie.

Trois philosophies, donc, qui manquent l'événement. La première, sous prétexte qu'on ne peut, de ce qui est « hors » du monde, rien dire, refuse la pure surface de l'événement, et veut l'enclore de force – comme un référent – dans la plénitude sphérique du monde. La deuxième, sous prétexte qu'il n'y a de

signification que pour la conscience, place l'événement en dehors et avant, ou dedans et après, le situant toujours par rapport au cercle du moi. La troisième, sous prétexte qu'il n'y a d'événement que dans le temps, le dessine dans son identité et le soumet à un ordre bien centré. Le monde, le moi et Dieu, sphère, cercle, centre : triple condition pour ne pas pouvoir penser l'événement. Une métaphysique de l'événement incorporel (irréductible, donc, à une physique du monde), une logique du sens neutre (plutôt qu'une phénoménologie des significations et du sujet), une pensée du présent infinitif (et non la relève du futur conceptuel dans l'essence du passé), voilà ce que Deleuze, me semble-t-il, nous propose pour lever la triple sujétion où l'événement, de nos jours encore, est tenu.

*

Il faut maintenant faire entrer en résonance la série de l'événement et celle du fantasme. De l'incorporel et de l'impalpable. De la bataille, de la mort qui subsistent et insistent, et de l'idole désirable qui voltige : par-delà le choc des armes, non point au fond du cœur des hommes, mais au-dessus de leur tête, le sort et le désir. Ce n'est point qu'ils convergent en un point qui leur serait commun, dans quelque événement fantasmatique, ou dans l'origine première d'un simulacre. L'événement, c'est ce qui manque toujours à la série du fantasme – manque où s'indique sa répétition sans original, hors de toute imitation et libre des contraintes de la similitude. Déguisement donc de la répétition, masques toujours singuliers qui ne recouvrent rien, simulacres sans dissimulation, oripeaux disparates sur nulle nudité, pure différence.

Quant au fantasme, il est « en trop » dans la singularité de l'événement; mais ce « trop » ne désigne pas un supplément imaginaire qui viendrait s'accrocher à la réalité nue du fait; il ne constitue pas non plus une sorte de généralité embryonnaire d'où naîtra peu à peu toute l'organisation du concept. La mort ou la bataille comme fantasme, ce n'est pas la vieille image de la mort surplombant le stupide accident, ni le futur concept de bataille administrant déjà en sous-main tout ce tumulte désordonné; c'est la bataille fulgurant d'un coup à l'autre, la mort répétant indéfiniment ce coup qu'elle porte et qui arrive une fois pour toutes. Le fantasme comme jeu de l'événement (manquant) et de sa répétition ne doit pas recevoir l'individualité comme forme (forme inférieure au concept et donc informelle), ni la réalité comme mesure (une réalité qui imiterait une image); il se dit comme l'universelle singularité : mourir, se battre, vaincre, être vaincu.

Logique du sens nous dit comment penser l'événement *et* le fantasme, leur double affirmation disjointe, leur disjonction affirmée. Déterminer l'événement à partir du concept, en ôtant toute pertinence à la répétition, c'est peut-être ce qu'on pourrait appeler connaître; mesurer le fantasme à la réalité, en allant quérir son origine, c'est juger. La philosophie a voulu faire ceci et cela, se rêvant comme science, se produisant comme critique. Penser, en revanche, ce serait effectuer le fantasme dans le mime qui pour une fois le produit; ce serait rendre indéfini l'événement pour qu'il se répète comme le singulier universel. Penser absolument serait donc ainsi penser l'événement *et* le fantasme. Encore n'est-ce pas assez dire : car si la pensée a pour rôle de produire théâtralement le fantasme, et de répéter en sa pointe extrême et singulière l'universel événement, qui est-elle, cette pensée elle-même, sinon l'événement qui arrive au fantasme, et la fantasmatique répétition de l'événement absent? Fantasme et événement affirmés en disjonction sont *le pensé et la pensée*; ils situent, à la surface des corps, l'extra-être que seule la pensée peut penser; et ils dessinent l'événement topologique où se forme la pensée elle-même. La pensée a à penser ce qui la forme, et se forme de ce qu'elle pense. La dualité critique-connaissance devient parfaitement inutile : la pensée dit ce qu'elle est.

Cette formule pourtant est dangereuse. Elle connote l'adéquation et laisse imaginer une fois de plus l'objet identique au sujet. Il n'en est rien. Que le pensé forme la pensée implique au contraire une double dissociation : celle d'un sujet central et fondateur, auquel il arriverait, une fois pour toutes, des événements, tandis qu'il déploierait tout autour de lui des significations; et celle d'un objet qui serait le foyer et le lieu de convergence des formes qu'on reconnaît et des attributs qu'on affirme. Il faut concevoir la ligne indéfinie et droite qui, loin de porter les événements comme un fil ses nœuds, coupe tout instant et le recoupe tant de fois que tout événement surgit à la fois incorporel et indéfiniment multiple : il faut concevoir, non le sujet synthétisant-synthétisé, mais cette insurmontable fêlure; en outre, il faut concevoir la série, sans épinglage originaire des simulacres, des idoles, des fantasmes qui dans la dualité temporelle où ils se constituent sont toujours de part et d'autre de la fêlure, d'où ils se font signe et se mettent à exister comme signes. Fêlure du Je et série des points signifiants ne forment pas cette unité qui permettrait à la pensée d'être à la fois sujet et objet; mais ils sont eux-mêmes l'événement de la pensée et l'incorporel du pensé, le pensé comme problème (multiplicité de points dispersés) et la pensée comme mime (répétition sans modèle).

C'est pourquoi *Logique du sens* pourrait porter ces sous-unités : qu'est-ce que penser? Question que Deleuze écrit toujours deux fois tout au long de son livre : dans le texte d'une logique stoïcienne de l'incorporel et dans le texte de l'analyse freudienne du fantasme. Qu'est-ce que penser? Écoutons les stoïciens qui nous disent comment il peut y avoir pensée du *pensé*; lisons Freud qui nous dit comment la *pensée* peut penser. Peut-être atteignons-nous ici pour la première fois une théorie de la pensée qui est entièrement affranchie et du sujet et de l'objet. Pensée-événement aussi singulière qu'un coup de dés; pensée-fantasme qui ne cherche pas le vrai, mais répète la pensée.

En tout cas, on comprend pourquoi revient sans cesse, de la première à la dernière page de *Logique du sens*, la bouche. Bouche dont Zénon savait bien qu'il y passait les charretées de la nourriture non moins que les chariots du sens (« Si tu dis chariot, un chariot te passe par la bouche. »). Bouche, orifice, canal où l'enfant entonne les simulacres, les membres morcelés, les corps sans organe; bouche où s'articulent les profondeurs et les surfaces. Bouche aussi d'où tombe la voix de l'autre, faisant voltiger au-dessus de l'enfant les hautes idoles et formant le surmoi. Bouche où les cris se découpent en phonèmes, en morphèmes, en sémantèmes : bouche où la profondeur d'un corps oral se sépare du sens incorporel. En cette bouche ouverte, en cette voix alimentaire, la genèse du langage, la formation du sens et l'éclair de la pensée font passer leurs séries divergentes [1]. J'aimerais parler du phonocentrisme rigoureux de Deleuze, s'il ne s'agissait d'un perpétuel phono-décentrement. Que Deleuze reçoive l'hommage du grammairien fantastique, du sombre précurseur qui a bien repéré les points remarquables de ce décentrement :

– les dents, la bouche;
– les dents la bouchent;
– l'aidant la bouche;
– laides en la bouche;
– lait dans la bouche, etc.

Logique du sens nous donne à penser ce que depuis tant de siècles la philosophie avait laissé en souffrance : l'événement (assimilé dans le concept, auquel on essayait en vain par la suite de le soutirer sous les espèces du *fait*, vérifiant une proposition, du *vécu*, modalité du sujet, du *concret*, contenu empirique de l'histoire); et le fantasme (réduit au nom du réel, et placé à l'extrême fin, vers le pôle patho-

1. Sur ce thème, lire particulièrement *Logique du sens*, pp. 217-267. Ce que j'en dis est à peine une allusion à ces analyses splendides.

logique d'une séquence normative : perception-image-souvenir-illusion). Après tout, en ce XXe siècle, qu'y a-t-il de plus important à penser que l'événement et le fantasme?

Grâces soient rendues à Deleuze. Il n'a pas repris le slogan qui nous lasse : Freud avec Marx, Marx avec Freud, et tous deux, s'il vous plaît, avec nous. Il a analysé distinctement ce qui était nécessaire pour penser le fantasme et l'événement. Il n'a pas cherché à les réconcilier (à élargir l'extrême pointe de l'événement de toute l'épaisseur imaginaire d'un fantasme; ou à lester la flottaison du fantasme d'un grain d'histoire réelle). Il a découvert la philosophie qui permet de les affirmer l'un et l'autre disjonctivement. Cette philosophie, avant même *Logique du sens*, Deleuze l'avait formulée, avec une audace qui n'était protégée de nulle part, dans *Différence et Répétition*. C'est vers ce livre qu'il faut maintenant remonter.

*

Plutôt que de dénoncer le grand oubli qui aurait inauguré l'Occident, Deleuze, avec une patience de généalogiste nietzschéen, pointe toute une foule de petites impuretés, de mesquines compromissions [1]. Il traque les minuscules, les répétitives lâchetés, tous ces linéaments de sottise, de vanité, de complaisance qui ne cessent de nourrir, au jour le jour, le champignon philosophique. « Ridicules radicelles », dirait Leiris. Nous sommes tous de bon sens; chacun peut se tromper, mais nul n'est bête (nul d'entre nous, bien sûr); sans bonne volonté, point de pensée; tout vrai problème doit avoir une solution, car nous sommes à l'école d'un maître qui n'interroge qu'à partir des réponses toutes écrites de son cahier; le monde, c'est notre classe. Infimes croyances... Mais quoi? la tyrannie d'une volonté bonne, l'obligation de penser « en commun » avec les autres, la domination du modèle pédagogique, et surtout l'exclusion de la bêtise, c'est là toute une vilaine morale de la pensée, dont il serait facile sans doute de déchiffrer le jeu dans notre société. Il faut nous en affranchir. Or, à pervertir cette morale, c'est toute la philosophie qu'on déplace.

Soit la différence. On l'analyse d'ordinaire comme la différence *de* quelque chose ou *en* quelque chose; derrière elle, au-delà d'elle, mais pour la supporter, lui donner un lieu, la délimiter, et donc la maîtriser, on pose, avec le concept, l'unité d'un genre qu'elle est

1. Tout ce paragraphe parcourt, dans un ordre différent du texte lui-même, quelques-uns des thèmes qui se croisent dans *Différence et Répétition*. J'ai conscience d'avoir sans doute déplacé des accents, négligé surtout d'inépuisables richesses. J'ai reconstruit l'un des modèles possibles. C'est pourquoi je n'indiquerai pas de références précises.

censée fractionner en espèces (domination organique du concept aristotélicien); la différence devient alors ce qui doit être spécifié à l'intérieur du concept, sans déborder au-delà de lui. Et pourtant, en dessus des espèces, il y a tout le fourmillement des individus : cette diversité sans mesure qui échappe à toute spécification, et tombe en dehors du concept, qu'est-elle d'autre que le rebondissement de la répétition? Au-dessous des espèces ovines, il n'y a plus qu'à compter les moutons. Voilà donc la première figure de l'assujettissement : la différence comme spécification (dans le concept), la répétition comme indifférence des individus (hors du concept). Mais assujettissement à quoi? Au sens commun qui, se détournant du devenir fou et de l'anarchique différence, sait, partout et de la même façon chez tous, reconnaître ce qui est identique; le sens commun découpe la généralité dans l'objet, au moment même où, par un pacte de bonne volonté, il établit l'universalité du sujet connaissant. Mais si, justement, on laissait jouer la volonté mauvaise? Si la pensée s'affranchissait du sens commun et ne voulait plus penser qu'à l'extrême pointe de sa singularité? Si, plutôt que d'admettre avec complaisance sa citoyenneté dans la *doxa*, elle pratiquait méchamment le biais du paradoxe? Si, plutôt que de rechercher le commun sous la différence, elle pensait différentiellement la différence? Celle-ci alors ne serait plus un caractère relativement général travaillant la généralité du concept, elle serait – pensée différente et pensée de la différence – un pur événement; quant à la répétition, elle ne serait plus morne moutonnement de l'identique, mais différence déplacée. Échappée à la bonne volonté et à l'administration d'un sens commun qui partage et caractérise, la pensée ne bâtit plus le concept, elle produit un sens-événement en répétant un fantasme. La volonté moralement bonne de penser dans le sens commun avait au fond pour rôle de protéger la pensée de sa « génitalité » singulière.

Mais revenons au fonctionnement du concept. Pour qu'il puisse maîtriser la différence, il faut que la perception, au cœur de ce qu'on appelle le divers, appréhende des ressemblances globales (qui seront décomposées ensuite en différences et identités partielles); il faut que chaque représentation nouvelle s'accompagne de représentations qui étalent toutes les ressemblances; et, dans cet espace de la représentation (sensation-image-souvenir), on mettra le ressemblant à l'épreuve de l'égalisation quantitative et à l'examen des quantités graduées; on constituera le grand tableau des différences mesurables. Et, au coin du tableau, là où, en abscisses, le plus petit écart des quantités rejoint la plus petite variation qualitative, au point

zéro, on a la ressemblance parfaite, l'exacte répétition. La répétition qui, dans le concept, n'était que la vibration impertinente de l'identique, devient dans la représentation le principe d'ordonnancement du semblable. Mais *qui* reconnaît le semblable, l'exactement semblable, puis le moins semblable – le plus grand et le plus petit, le plus clair, le plus sombre? Le bon sens. Lui qui reconnaît, qui établit les équivalences, qui apprécie les écarts, qui mesure les distances, qui assimile et répartit, il est la chose du monde la mieux partageante. C'est le bon sens qui règne sur la philosophie de la représentation. Pervertissons le bon sens, et faisons jouer la pensée hors du tableau ordonné des ressemblances; elle apparaît alors comme une verticalité d'intensités; car l'intensité, bien avant d'être graduée par la représentation, est en elle-même une pure différence : différence qui se déplace et se répète, différence qui se contracte ou s'épanouit, point singulier qui resserre ou desserre, en son événement aigu, d'indéfinies répétitions. Il faut penser la pensée comme irrégularité intensive. Dissolution du moi.

Un instant encore, laissons valoir le tableau de la représentation. À l'origine des axes, la ressemblance parfaite; puis s'échelonnant, les différences, comme autant de moindres ressemblances, d'identités marquées; la différence s'établit lorsque la représentation ne présente plus tout à fait ce qui avait été présent, et que l'épreuve de la reconnaissance est tenue en échec. Pour être différent, il faut d'abord n'être pas le même, et c'est sur ce fond négatif, au-dessus de cette part d'ombre qui délimite le même, que sont ensuite articulés les prédicats opposés. Dans la philosophie de la représentation, le jeu des deux prédicats comme rouge/vert n'est que le niveau le plus élevé d'un bâti complexe : au plus profond règne la *contradiction* entre rouge-non rouge (sur le mode *être-non-être*); au-dessus, la non-identité du rouge et du vert (à partir de l'épreuve *négative* de la *recognition*); enfin, la position *exclusive* du rouge et du vert (dans le tableau où se *spécifie* le *genre* couleur). Ainsi, pour la troisième fois, mais plus radicalement encore, la différence se trouve maîtrisée dans un système qui est celui de l'oppositionnel, du négatif et du contradictoire. Pour que la différence ait lieu, il a fallu que le même soit partagé par la contradiction; il a fallu que son identité infinie soit limitée par le non-être; il a fallu que sa positivité sans détermination soit travaillée par le négatif. À la primauté du même, la différence n'est arrivée que par ces médiations. Quant au répétitif, il se produit justement là où la médiation à peine esquissée retombe sur elle-même; lorsqu'au lieu de dire non elle prononce deux fois le même oui, et qu'au lieu de répartir les oppositions en un système de

finitions elle revient indéfiniment sur la même position. La répétition trahit la faiblesse du même au moment où il n'est plus capable de se nier dans l'autre et de s'y retrouver. Elle qui avait été pure extériorité, pure figure d'origine, voici qu'elle devient faiblesse interne, défaut de la finitude, sorte de bégaiement du négatif : la névrose de la dialectique. Car c'est bien à la dialectique que menait la philosophie de la représentation.

Et, pourtant, comment ne pas reconnaître chez Hegel le philosophe des différences les plus grandes, face à Leibniz, penseur des plus petites différences? À vrai dire, la dialectique ne libère pas le différent; elle garantit au contraire qu'il sera toujours rattrapé. La souveraineté dialectique du même consiste à le laisser être, mais sous la loi du négatif, comme le moment du non-être. On croit voir éclater la subversion de l'Autre, mais en secret la contradiction travaille pour le salut de l'identique. Faut-il rappeler l'origine constamment institutrice de la dialectique? Ce qui sans cesse la relance, faisant renaître indéfiniment l'aporie de l'être et du non-être, c'est l'humble interrogation scolaire, le dialogue fictif de l'élève : « Ceci est rouge; cela n'est pas rouge. – En ce moment fait-il jour? Non, en ce moment, il fait nuit. » Dans le crépuscule de la nuit d'octobre, l'oiseau de Minerve ne vole pas bien haut : « Écrivez, écrivez, croasse-t-il, demain matin, il ne fera plus nuit. »

Pour libérer la différence, il nous faut une pensée sans contradiction, sans dialectique, sans négation : une pensée qui dise oui à la divergence; une pensée affirmative dont l'instrument est la disjonction; une pensée du multiple – de la multiplicité dispersée et nomade que ne limite et ne regroupe aucune des contraintes du même; une pensée qui n'obéit pas au modèle scolaire (que truque la réponse toute faite), mais qui s'adresse à d'insolubles problèmes; c'est-à-dire à une multiplicité de points remarquables qui se déplace à mesure qu'on en distingue les conditions et qui insiste, subsiste dans un jeu de répétitions. Loin d'être l'image encore incomplète et brouillée d'une Idée qui là-haut, de tout temps, détiendrait la réponse, le problème, c'est l'idée elle-même, ou plutôt l'Idée n'a d'autre mode que problématique : pluralité distincte dont l'obscurité toujours davantage insiste, et dans laquelle la question ne cesse de se mouvoir. Quelle est la réponse à la question? Le problème. Comment résoudre le problème? En déplaçant la question. Le problème échappe à la logique du tiers exclu, puisqu'il est une multiplicité dispersée : il ne se résoudra pas par la clarté de distinction de l'idée cartésienne, puisqu'il est une idée distincte-obscure; il désobéit au sérieux du négatif hégélien, puisqu'il est une affirmation multiple; il n'est pas soumis à la contradiction être-non-être, il est être. Il faut penser problématiquement plutôt que d'interroger et de répondre dialectiquement.

Les conditions pour penser différence et répétition prennent, on le voit, de plus en plus d'ampleur. Il avait fallu abandonner, avec Aristote, l'identité du concept; renoncer à la ressemblance dans la perception, en se libérant, du coup, de toute philosophie de la représentation; et voici que maintenant il faut se déprendre de Hegel, de l'opposition des prédicats, de la contradiction, de la négation, de toute la dialectique. Mais déjà la quatrième condition se dessine, plus redoutable encore. L'assujettissement le plus tenace de la différence, c'est celui sans doute des catégories : car elles permettent, en montrant de quelles manières différentes l'être peut se dire, en spécifiant à l'avance les formes d'attribution de l'être, en imposant en quelque sorte son schéma de distribution aux étants, de préserver, au sommet le plus haut, son repos sans différence. Les catégories régentent le jeu des affirmations et des négations, fondent en droit les ressemblances de la représentation, garantissent l'objectivité du concept et de son travail; elles répriment l'anarchique différence, la répartissent en régions, délimitent ses droits et lui prescrivent la tâche de spécification qu'elles ont à accomplir parmi les êtres. Les catégories, on peut les lire d'un côté comme les formes *a priori* de la connaissance; mais de l'autre, elles apparaissent comme la morale archaïque, comme le vieux décalogue que l'identique imposa à la différence. Pour affranchir celle-ci, il faut inventer une pensée a-catégorique. Inventer pourtant n'est pas le mot, puisqu'il y a eu déjà, deux fois au moins dans l'histoire de la philosophie, formulation radicale de l'univocité de l'être : Duns Scot et Spinoza. Mais Duns Scot pensait que l'être était neutre, et Spinoza, substance; pour l'un comme pour l'autre, l'éviction des catégories, l'affirmation que l'être se dit de la même façon de toutes choses n'avait pas d'autre but sans doute que de maintenir, en chaque instance, l'unité de l'être. Imaginons au contraire une ontologie où l'être se dirait, de la même façon, de toutes les différences, mais ne se dirait que des différences; alors les choses ne seraient pas toutes recouvertes, comme chez Duns Scot, par la grande abstraction monocolore de l'être, et les modes spinozistes ne tourneraient pas autour de l'unité substantielle; les différences tourneraient d'elles-mêmes, l'être se disant, de la même manière, de toutes, l'être n'étant point l'unité qui les guide et les distribue, mais leur répétition comme différences. Chez Deleuze, l'univocité non catégorielle de l'être ne rattache pas directement le multiple à l'unité elle-même

(neutralité universelle de l'être ou force expressive de la substance); elle fait jouer l'être comme ce qui se dit répétitivement de la différence; l'être, c'est le revenir de la différence, sans qu'il y ait de différence dans la manière de dire l'être. Celui-ci ne se distribue point en régions : le réel ne se subordonne pas au possible; le contingent ne s'oppose pas au nécessaire. De toute façon, que la bataille d'Actium et la mort d'Antoine aient été nécessaires ou non, de ces purs événements – se battre, mourir – l'être se dit de la même façon; tout comme il se dit de cette castration fantasmatique qui a eu lieu et n'a pas eu lieu. La suppression des catégories, l'affirmation de l'univocité de l'être, la révolution répétitive de l'être autour de la différence, voilà qu'elle était finalement la condition pour penser le fantasme et l'événement.

*

Finalement? Pas tout à fait. Il va falloir revenir à ce « revenir ». Mais, d'abord, un instant de repos.

De Bouvard et Pécuchet peut-on dire qu'ils se trompent? qu'ils commettent des erreurs dès que la moindre occasion leur en est fournie? S'ils se trompaient, c'est qu'il y aurait une loi de leur échec et que, sous certaines conditions définissables, ils auraient pu réussir. Or l'échec leur vient de toute façon, quoi qu'ils fassent, qu'ils aient su ou pas, qu'ils aient ou non appliqué les règles, que le livre consulté ait été bon ou mauvais. À leur entreprise, n'importe quoi arrive, l'erreur bien sûr, mais l'incendie, le gel, la sottise et la méchanceté des hommes, la colère d'un chien. Ce n'était pas faux, c'était raté. Être dans le faux, c'est prendre une cause pour une autre; c'est ne pas prévoir les accidents; c'est mal connaître les substances, c'est confondre l'éventuel avec le nécessaire; on se trompe quand, distrait dans l'usage des catégories, on les applique à contretemps. Rater, tout rater, c'est bien autre chose; c'est laisser échapper toute l'armature des catégories (et non pas seulement leur point d'application). Si Bouvard et Pécuchet prennent pour certain ce qui est peu probable, ce n'est pas qu'ils se trompent dans l'usage distinctif du possible, c'est qu'ils confondent tout le réel avec tout le possible (c'est pourquoi le plus improbable arrive aussi bien à la plus naturelle de leurs attentes); ils mêlent, ou plutôt se mêlent à travers eux le nécessaire de leur savoir et la contingence des saisons, l'existence des choses et toutes ces ombres qui peuplent les livres : l'accident chez eux a l'obstination d'une substance, et les substances leur sautent tout droit à la gorge dans des accidents d'alambic. Telle est leur grande bêtise pathétique, incomparable avec la maigre sottise de ceux qui les entourent, qui se trompent et qu'ils ont bien raison de mépriser. Dans les catégories, on erre; hors d'elles, au-dessus d'elles, en deçà d'elles, on est bête. Bouvard et Pécuchet sont des êtres a-catégoriques.

Cela permet de repérer un usage peu apparent des catégories; en faisant naître un espace du vrai et du faux, en donnant place au libre supplément de l'erreur, elles rejettent silencieusement la bêtise. À haute voix, les catégories nous disent comment connaître, et elles alertent solennellement sur les possibilités de se tromper; mais, à voix basse, elles vous garantissent que vous êtes intelligent; elles forment l'*a priori* de la bêtise exclue. Il est donc périlleux de vouloir s'affranchir des catégories; à peine leur échappe-t-on qu'on affronte le magma de la bêtise et qu'on risque une fois abolis ces principes de distribution de voir monter tout autour de soi, non pas la multiplicité merveilleuse des différences, mais l'équivalent, le confus, le « tout revient au même », le nivellement uniforme et le thermodynamisme de tous les efforts ratés. Penser dans la forme des catégories, c'est connaître le vrai pour le distinguer d'avec le faux; penser d'une pensée « a-catégorique », c'est faire face à la noire bêtise, et, le temps d'un éclair, s'en distinguer. La bêtise se contemple : on y plonge le regard, on se laisse fasciner, elle vous porte avec douceur, on la mime en s'y abandonnant; sur sa fluidité sans forme, on prend appui; on guette le premier soubresaut de l'imperceptible différence, et le regard vide, on épie, sans fièvre, le retour de la lueur. À l'erreur, on dit non, et on rature; on dit oui à la bêtise, on la voit, on la répète et, doucement, on appelle la totale immersion.

Grandeur de Warhol avec ses boîtes de conserve, ses accidents stupides et ses séries de sourires publicitaires : équivalence orale et nutritive de ces lèvres entrouvertes, de ces dents, de ces sauces tomates, de cette hygiène de détergent; équivalence d'une mort au creux d'une voiture éventrée, au bout d'un fil téléphonique en haut d'un poteau, entre les bras étincelants et bleutés de la chaise électrique. « Ça se vaut », dit la bêtise, sombrant en elle-même, et prolongeant à l'infini ce qu'elle est par ce qu'elle dit de soi : « Ici ou ailleurs, toujours la même chose; qu'importent quelques couleurs variées, et des clartés plus ou moins grandes; comme est bête la vie, la femme, la mort! Comme est bête la bêtise! » Mais, à contempler bien en face cette monotonie sans limites, ce qui soudain s'illumine, c'est la multiplicité elle-même – sans rien au centre, ni au sommet, ni au-delà –, crépitement de lumière qui court encore plus vite que le regard et tour à tour illumine ces étiquettes mobiles, ces instantanés captifs qui, désormais, pour toujours, sans rien formuler, se font

signe : tout à coup, sur fond de la vieille inertie équivalente, la zébrure de l'événement déchire l'obscurité, et le fantasme éternel se dit de cette boîte, de ce visage singulier, sans épaisseur.

L'intelligence ne répond pas à la bêtise : elle est la bêtise déjà vaincue, l'art catégoriel d'éviter l'erreur. Le savant est intelligent. Mais c'est la pensée qui fait face à la bêtise, et c'est le philosophe qui la regarde. Longtemps, ils sont en tête à tête, son regard plongé dans ce crâne sans chandelle. C'est sa tête de mort à lui, sa tentation, son désir peut-être, son théâtre catatonique. À la limite, penser serait contempler bien fort, de bien près, et presque jusqu'à s'y perdre, la bêtise; et la lassitude, l'immobilité, une grande fatigue, un certain mutisme buté, l'inertie forment l'autre face de la pensée – ou plutôt son accompagnement, l'exercice quotidien et ingrat qui la prépare et que soudain elle dissipe. Le philosophe doit avoir assez de mauvaise volonté pour ne pas jouer correctement le jeu de la vérité et de l'erreur : ce mauvais vouloir, qui s'effectue dans le paradoxe, lui permet d'échapper aux catégories. Mais il doit être en outre d'assez « mauvaise humeur » pour demeurer en face de la bêtise, pour la contempler sans geste, jusqu'à la stupéfaction, pour bien s'en approcher et la mimer, pour la laisser lentement monter en soi (c'est peut-être cela qui se traduit poliment : être absorbé dans ses pensées), et attendre, au terme jamais fixé de cette préparation soigneuse, le choc de la différence : la catatonie joue le théâtre de la pensée, une fois que le paradoxe a bouleversé le tableau de la représentation.

On voit aisément comment le L.S.D. inverse les rapports de la mauvaise humeur, de la bêtise et de la pensée : il n'a pas plutôt mis hors circuit la suzeraineté des catégories qu'il arrache le fond à son indifférence et réduit à rien la morne mimique de la bêtise; et toute cette masse univoque et a-catégorique, il la donne non seulement à voir comme bariolée, mobile, asymétrique, décentrée, spiraloïde, résonnante, mais il la fait fourmiller à chaque instant d'événements-fantasmes; glissant sur cette surface à la fois ponctuelle et immensément vibratoire, la pensée, libre de sa chrysalide catatonique, contemple depuis toujours l'indéfinie équivalence devenue événement aigu et répétition somptueusement parée. L'opium induit d'autres effets : grâce à lui, la pensée ramasse en sa pointe l'unique différence, rejetant le fond au plus loin, et ôtant à l'immobilité la tâche de contempler, et d'appeler à soi, en la mimant, la bêtise; l'opium assure une immobilité sans poids, une stupeur de papillon hors de la rigidité catatonique; et, très loin au-dessous d'elle, il déploie le fond, un fond qui n'absorbe plus bêtement toutes les différences, mais les laisse surgir et scintiller comme autant d'événements infimes, distancés, souriants et éternels. La drogue – si du moins on peut employer raisonnablement ce mot au singulier – ne concerne en aucune manière le vrai et le faux; elle n'ouvre qu'aux cartomanciennes un monde « plus vrai que le réel ». En fait, elle déplace, l'une par rapport à l'autre, la bêtise et la pensée, levant la vieille nécessité du théâtre de l'immobile. Mais, peut-être, si la pensée a à regarder la bêtise en face, la drogue qui mobilise celle-ci la colore, l'agite, la sillonne, la dissipe, la peuple de différences et substitue au rare éclair la phosphorescence continue, peut-être la drogue ne donne-t-elle lieu qu'à une quasi-pensée. Peut-être [1]. Du moins en état de sevrage la pensée a-t-elle deux cornes : l'une qui s'appelle mauvaise volonté (pour déjouer les catégories), l'autre, mauvaise humeur (pour pointer vers la bêtise et s'y ficher). Nous sommes loin du vieux sage qui met tant de bonne volonté à atteindre le vrai qu'il accueille d'une humeur égale la diversité indifférente des fortunes et des choses; loin du mauvais caractère de Schopenhauer qui s'irrite des choses qui ne rentrent point d'elles-mêmes en leur indifférence; mais loin aussi de la « mélancolie » qui se rend indifférente au monde, et dont l'immobilité signale, à côté des livres et de la sphère, la profondeur des pensées et la diversité du savoir. Jouant de sa mauvaise volonté, et jouant la mauvaise humeur, de cet exercice pervers et de ce théâtre, la pensée attend l'issue : la brusque différence du kaléidoscope, les signes qui un instant s'illuminent, la face des dés jetés, le sort d'un autre jeu. Penser ne console ni ne rend heureux. Penser se traîne languissamment comme une perversion; penser se répète avec application sur un théâtre; penser se jette d'un coup hors du cornet à dés. Et, lorsque le hasard, le théâtre et la perversion entrent en résonance, lorsque le hasard veut qu'il y ait entre eux trois une telle résonance, alors la pensée est une transe; et il vaut la peine de penser.

*

Que l'être soit univoque, qu'il ne puisse se dire que d'une seule et même manière, c'est paradoxalement la condition majeure pour que l'identité ne domine pas la différence, et que la loi du Même ne la fixe pas comme simple opposition dans l'élément du concept; l'être peut se dire de la même manière puisque les différences ne sont pas réduites à l'avance par les catégories, puisqu'elles ne se répartissent pas dans un divers toujours reconnaissable par la perception, puisqu'elles ne s'organisent pas selon la hiérarchie conceptuelle des

1. « Qu'est-ce qu'on va penser de nous? » (note de Gilles Deleuze).

espèces et des genres. L'être, c'est ce qui se dit toujours de la différence, c'est le *Revenir* de la différence [1].

Ce mot évite aussi bien *Devenir* que *Retour*. Car les différences ne sont pas les éléments, même fragmentaires, même mélangés, même monstrueusement confondus, d'un grand Devenir qui les emporterait dans sa course, les faisant parfois réapparaître, masqués ou nus. La synthèse du Devenir a beau être lâche, elle maintient cependant l'unité; non pas seulement, non pas tellement celle d'un contenant infini que celle du fragment, de l'instant qui passe et repasse, et celle de la conscience flottante qui le reconnaît. Méfiance donc à l'égard de Dionysos et de ses Bacchantes, quand bien même ils sont ivres. Quant au Retour, doit-il être le cercle parfait, la meule bien huilée qui tourne sur son axe et ramène à heure fixe les choses, les figures et les hommes? Faut-il qu'il y ait un centre et que sur la périphérie les événements se reproduisent? Zarathoustra lui-même ne pouvait en supporter l'idée : « Toute vérité est courbe, le temps lui-même est un cercle, murmura le nain d'un ton méprisant. Esprit de pesanteur, dis-je avec colère, ne prends pas tout ainsi à la légère »; et convalescent, il gémira : « Hélas! l'homme reviendra éternellement, l'homme mesquin reviendra éternellement. » Peut-être ce qu'annonce Zarathoustra n'est-il pas le cercle; ou peut-être l'image insupportable du cercle est-elle le dernier signe d'une pensée plus haute; peut-être faut-il rompre cette ruse circulaire comme le jeune pâtre, comme Zarathoustra lui-même coupant pour la recracher aussitôt la tête du serpent.

Chronos est le temps du devenir et du recommencement. Chronos avale morceau par morceau ce qu'il a fait naître et le fait renaître en son temps. Le devenir monstrueux et sans loi, la grande dévoration de chaque instant, l'engloutissement de toute vie, la dispersion de ses membres sont liés à l'exactitude du recommencement : le Devenir fait entrer dans ce grand labyrinthe intérieur qui n'est point différent en sa nature du monstre qui l'habite; mais, du fond même de cette architecture toute contournée et retournée sur elle-même, un fil solide permet de retrouver la trace de ses pas antérieurs et de revoir le même jour. Dionysos avec Ariane : tu es mon labyrinthe. Mais Aïon est le *revenir* lui-même, la ligne droite du temps, cette fêlure plus rapide que la pensée, plus mince que tout instant, qui, de part et d'autre de sa flèche indéfinininment tranchante, fait surgir ce même présent comme ayant été déjà indéfiniment présent et comme indéfiniment à venir. Il est important de

1. Sur ces thèmes, cf. *Différence et Répétition*, pp. 52-61, pp. 376-384; *Logique du sens*, pp. 190-197, pp. 208-211.

bien saisir qu'il ne s'agit pas là d'une succession de présents, offerts par un flux continu et qui dans leur plénitude laisseraient transparaître l'épaisseur d'un passé et se dessiner l'horizon d'avenir dont ils seront à leur tour le passé. Il s'agit de la droite ligne de l'avenir qui coupe encore et encore la moindre épaisseur de présent, la recoupe indéfiniment à partir d'elle-même : aussi loin qu'on aille pour suivre cette césure, on ne rencontre jamais l'atome insécable qu'on pourrait enfin penser comme l'unité minusculement présente du temps (le temps est toujours plus délié que la pensée); on trouve toujours sur les deux bords de la blessure que c'est déjà arrivé (et que c'était déjà arrivé, et qu'il est déjà arrivé que c'était déjà arrivé), et que ça arrivera encore (et qu'il arrivera encore que ça arrive encore) : moins coupure qu'indéfinie fibrillation; le temps, c'est ce qui se répète; et le présent – fissuré par cette flèche de l'avenir qui le porte en le déportant toujours de part et d'autre –, le présent ne cesse de revenir. Mais de revenir comme singulière différence; ce qui ne revient pas, c'est l'analogue, c'est le semblable, c'est l'identique. La différence revient; et l'être, qui se dit de la même façon de la différence, n'est pas le flux universel du Devenir, ce n'est pas non plus le cycle bien centré de l'Identique; l'être, c'est le Retour affranchi de la courbure du cercle, c'est le Revenir. Trois morts : celle du Devenir, Père dévorateur – mère en gésine; celle du cercle, par qui le don de vivre, à chaque printemps, a passé dans les fleurs; celle du revenir : fibrillation répétitive du présent, éternelle et hasardeuse fêlure toute donnée en une fois, et d'un seul coup affirmée une fois pour toutes.

En sa fracture, en sa répétition, le présent est un coup de dés. Non qu'il forme la partie d'un jeu à l'intérieur duquel il glisserait un peu de contingence, un grain d'incertitude. Il est à la fois le hasard dans le jeu, et le jeu lui-même comme hasard; d'un coup sont jetés et les dés et les règles. Si bien que le hasard n'est point morcelé et réparti ici ou là; mais tout entier affirmé d'un seul coup. Le présent comme revenir de la différence, comme répétition se disant de la différence affirme en une fois le tout du hasard. L'univocité de l'être chez Duns Scot renvoyait à l'immobilité d'une abstraction; chez Spinoza, à la nécessité de la substance et à son éternité; ici, au seul coup du hasard dans la fêlure du présent. Si l'être se dit toujours de la même façon, ce n'est pas parce que l'être est un, c'est parce que dans le seul coup de dés du présent le tout du hasard est affirmé.

Peut-on dire alors que, dans l'histoire, l'univocité de l'être a été pensée tour à tour trois fois : par Duns Scot, par Spinoza, puis enfin

par Nietzsche qui le premier l'aurait posée non comme abstraction, non comme substance mais comme retour? Disons plutôt que Nietzsche a été jusqu'à penser l'éternel Retour; plus précisément, il l'a indiqué comme étant l'insupportable à penser. Insupportable puisque, à peine entrevu à travers ses premiers signes, il se fixe dans cette image du cercle qui emporte avec elle la menace fatale du retour de chaque chose – réitération de l'araignée; mais cet insupportable, il s'agit de le penser, car il n'est encore qu'un signe vide, une poterne à franchir, cette voix sans forme de l'abîme, dont l'approche, indissociablement, est bonheur et dégoût. Zarathoustra, par rapport au Retour, est le *Fürsprecher*, celui qui parle pour..., à la place de..., marquant le lieu où il fait défaut. Zarathoustra n'est pas l'image, mais le signe de Nietzsche. Le signe (à bien distinguer du symptôme) de la rupture : le signe le plus proche de l'insupportabilité de la pensée du retour; Nietzsche a laissé à penser le retour éternel. Depuis un siècle bientôt, la plus haute entreprise de la philosophie a bien été de penser ce retour. Mais qui eût été assez effronté pour dire qu'il l'avait pensé? Le Retour devait-il être, comme la fin de l'Histoire au XIX[e] siècle, ce qui ne pourrait rôder autour de nous que comme une fantasmagorie du dernier jour? Fallait-il à ce signe vide et imposé par Nietzsche comme en *excès* prêter tour à tour des contenus mythiques qui le désarment et le réduisent? Fallait-il au contraire essayer de le raboter pour qu'il puisse prendre place et figurer sans honte dans le fil d'un discours? Ou bien fallait-il relever ce signe excédentaire, toujours déplacé, manquant indéfiniment à sa place, et, plutôt que de lui trouver le signifié arbitraire qui lui correspond, plutôt que d'en bâtir un mot, le faire entrer en résonance avec le grand signifié que la pensée d'aujourd'hui emporte comme une flottaison incertaine et soumise; faire résonner le revenir avec la différence? Il ne faut pas comprendre que le retour est la forme d'un contenu qui serait la différence; mais que, d'une différence toujours nomade, toujours anarchique, au signe toujours en excès, toujours déplacé du revenir, une fulguration s'est produite qui portera le nom de Deleuze : une nouvelle pensée est possible; la pensée, de nouveau, est possible.

Elle n'est pas à venir, promise par le plus lointain des recommencements. Elle est là, dans les textes de Deleuze, bondissante, dansante devant nous, parmi nous; pensée génitale, pensée intensive, pensée affirmative, pensée a-catégorique – tous des visages que nous ne connaissons pas, des masques que nous n'avions jamais vus; différence que rien ne laissait prévoir et qui pourtant fait revenir comme masques de ses masques Platon, Duns Scot, Spinoza,

Leibniz, Kant, tous les philosophes. La philosophie non comme pensée, mais comme théâtre : théâtre de mimes aux scènes multiples, fugitives et instantanées, où les gestes, sans se voir, se font signe; théâtre où, sous le masque de Socrate, éclate soudain le rire du sophiste; où les modes de Spinoza mènent une ronde décentrée, tandis que la substance tourne autour d'eux comme une planète folle; où Fichte boiteux annonce : « Je fêlé ≠ moi dissous »; où Leibniz, parvenu au sommet de la pyramide, distingue dans l'obscurité que la musique céleste, c'est le *Pierrot lunaire*. Dans la guérite du Luxembourg, Duns Scot passe la tête par la lunette circulaire; il porte des moustaches considérables; ce sont celles de Nietzsche, déguisé en Klossowski.

81 *Croître et multiplier*

« Croître et multiplier », *Le Monde*, n° 8037, 15-16 novembre 1970, p. 13. (Sur F. Jacob, *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.)

François Jacob vient d'écrire un vrai et grand livre d'histoire. Il ne raconte pas comment on a découvert petit à petit les lois et mécanismes de l'hérédité, mais ce que la génétique a bouleversé dans le plus vieux savoir de l'Occident : en silence d'abord, au cours d'un lent travail et comme par des sapes souterraines disposées au siècle dernier; et puis soudain, à grands fracas, en nous dérobant aujourd'hui nos familiarités les plus quotidiennes. Ce livre remarquable nous dit comment et pourquoi il faut penser tout autrement la vie, le temps, l'individu, le hasard. Et cela non pas aux confins du monde, mais ici même, dans la petite machinerie de nos cellules.

*

Le savoir n'est pas fait pour consoler : il déçoit, il inquiète, incise, blesse. François Jacob le montre bien : la biologie depuis la fin du XVIII[e] siècle n'a pas été indulgente à tout ce que nous avions rassemblé autour de nous pour conjurer l'imprévisible. Pendant des siècles, l'homme avait refait avec peine le travail hâtif d'Adam : il avait nommé et classé les animaux, les cailloux et les herbes; il avait réparti, mis en place, comblé les vides, noué cette grande chaîne des êtres qui devait sans rupture conduire du minéral – végétation noire

au cœur presque immobile des choses – jusqu'à l'animal raisonnant, couronné d'une âme.

Ce royaume, quatre secousses en cent cinquante ans l'ont entièrement bouleversé. François Jacob leur donne à chacune un nom : celui du plan d'objets qui se constitue chaque fois, qui offre à la biologie un nouveau champ d'expérience et auquel s'ordonnent observations, concepts, hypothèses : l'*organisation*, le *temps*, le *gène*, la *molécule*.

L'anatomie de Cuvier rompait l'ancienne chaîne des êtres et juxtaposait les grands embranchements. Darwin humiliait peut-être l'homme en le faisant descendre du singe, mais – chose beaucoup plus importante – il dépouillait l'individu de ses privilèges en étudiant les variations aléatoires d'une population au fil du temps. Mendel, puis les généticiens découpaient le vivant en traits héréditaires que portent les chromosomes, que la reproduction sexuelle combine selon des chances calculables et que seules des mutations, soudain, peuvent modifier. Enfin, la biologie moléculaire vient de découvrir dans le noyau de la cellule une liaison, aussi arbitraire qu'un code, entre acides nucléiques et protéines; mieux encore : elle a repéré, dans la transcription de ce code, des erreurs, des oublis, des interversions, comme les bourdes ou les involontaires trouvailles d'un scribe un instant distrait. Tout au long de la vie, le hasard joue avec le discontinu.

On dit souvent que, depuis Copernic, l'homme souffre de savoir qu'il n'est plus au centre du monde : grande déception cosmologique. La déception biologique et cellulaire est d'un autre ordre : elle nous apprend que le discontinu non seulement nous délimite, mais nous traverse : elle nous apprend que les dés nous gouvernent.

C'est que la génétique nous blesse encore de bien d'autres façons; elle atteint quelques-uns des postulats fondamentaux où, d'une manière confuse, se forment nos vérités transitoires et se recueillent certains de nos rêves sans âge. Le livre de F. Jacob les remet en question.

Je me contenterai d'évoquer l'un des mieux ancrés : celui qui subordonne la reproduction à l'individu, à sa croissance et à sa mort. Longtemps on a cru que se reproduire, c'était, pour l'individu « parvenu » au terme de sa croissance, un moyen de se prolonger en quelque sorte au-delà de lui-même, et de compenser la mort en transmettant à l'avenir ce redoublement lointain de sa forme. Il a fallu cinquante ans pour savoir que le métabolisme de la cellule et les mécanismes de croissance de l'individu sont commandés par un code déposé dans l'A.D.N. du noyau et transmis par des éléments messagers, pour savoir que toute la petite usine chimique d'une

bactérie est destinée à en produire une seconde (c'est là son « rêve », dit F. Jacob), pour savoir que les formes plus complexes d'organisation (avec la sexualité, la mort, sa compagne, les signes et le langage, ses lointains effets) ne sont que des détours pour assurer encore et toujours la reproduction.

Oui, oui, l'œuf est antérieur à la poule. Tant qu'on a affaire à un organisme aussi simple, relativement, que la bactérie, peut-on vraiment parler d'individu? Peut-on dire qu'elle a commencé, elle qui n'est après tout que la moitié d'une cellule antérieure, elle-même moitié d'une autre, et ainsi de suite jusqu'à la plus grande ancienneté de la plus ancienne bactérie du monde? Et peut-on dire qu'elle meurt lorsqu'elle se divise, donnant lieu à deux bactéries, qui aussitôt s'acharnent à se diviser à leur tour? La bactérie : une machine à reproduire, qui reproduit son mécanisme de reproduction, un matériel d'hérédité qui indéfiniment prolifère pour lui-même, une pure répétition antérieure à la singularité de l'individu. Au cours de l'évolution, le vivant a été une machine à redoublement bien avant d'être un organisme individuel.

Mais il arrive que pour transmettre ce matériel héréditaire, deux cellules distinctes soient nécessaires, chacune apportant ses chromosomes qui entrent en combinaison pour former le noyau d'une nouvelle cellule. Tel est le principe de la reproduction sexuée : par le fait même, on peut parler de l'émergence d'un individu, qui à son tour et selon des cycles plus ou moins longs portera des cellules sexuelles susceptibles de se combiner : lui-même n'aura alors qu'à disparaître. La naissance et la mort des individus, c'est la solution qui a été sélectionnée par l'évolution pour accompagner la reproduction sexuée. La mort, dit F. Jacob, est « une nécessité prescrite dès l'œuf par le programme génétique même ».

Il faut donc renverser la série familière : individu (naissant et mourant), sexualité (lui permettant de se reproduire), hérédité (liant peu à peu les générations par-delà le temps). On doit dire que le vivant, c'est d'abord et avant tout un système héréditaire; que la sexualité, la naissance et la mort des individus ne sont que des manières enveloppées de transmettre l'hérédité. La vieille loi prescrivait : « Croissez et multipliez », comme si elle laissait entendre que la multiplication vient après la croissance et pour la prolonger. Le tout Nouveau Testament de la biologie dit plutôt : « Multipliez, multipliez : vous finirez bien par croître, comme espèce et comme individus; la sexualité, la mort dociles vous y aideront. »

Faut-il reconnaître là une deuxième grande blessure, proche et différente pourtant de celle que porta la psychanalyse lorsqu'elle fit

parler le désir, quand l'homme voulait le faire taire ou le faire parler à côté? Nous voilà maintenant devant la merveilleuse « désinvolture » de la biologie, qui place avant même l'individu l'acharnement à se reproduire.

La connaissance de l'hérédité est demeurée longtemps marginale par rapport aux sciences de la vie. Au milieu du XIX[e] siècle encore, on ne savait pas au juste selon quelle loi les traits héréditaires s'effacent et réapparaissent au fil des générations et des croisements. La formulation par Mendel de cette arithmétique simple demeura longtemps lettre morte, mais tout ce qui avait été analysé au cours du XIX[e] siècle par les physiologistes au niveau de la cellule, par les microbiologistes sur les bactéries, par les chimistes et les biochimistes à propos des diastases, des enzymes et des protéines, tout cela a permis finalement de montrer que l'être vivant est un système héréditaire et a placé du même coup la génétique à la pointe de toutes les sciences biologiques. Mieux encore, tout cela a permis à la génétique de pivoter en quelque sorte sur elle-même, de se retourner vers tous ces domaines qui l'avaient de si longue main préparée, de définir leur place et de se présenter comme la première théorie générale des systèmes vivants.

Voilà ce que F. Jacob analyse et explique dans son livre. « Histoire de l'hérédité », dit le sous-titre, trop modeste : il s'agit en fait de toute l'histoire de la biologie; il s'agit de sa redistribution globale à notre époque; il s'agit de la fondation, sous nos yeux, d'une théorie aussi importante et révolutionnaire qu'ont pu l'être, à leur époque, celles de Newton ou de Maxwell (et à laquelle F. Jacob lui-même a pris une part essentielle). Bref, il s'agit du grand bouleversement du savoir qui s'opère autour de nous.

Et c'est là qu'apparaît, pour notre pensée, un des effets les plus étranges – les plus décevants au premier regard, et au fond les plus merveilleux – de la biologie moderne : elle nous dérobe précisément ce que, depuis si longtemps, nous attendions d'elle : la vie elle-même en son secret. Elle analyse en effet le vivant à la manière d'un programme déposé dans le noyau et qui fixe à l'organisme les marges de ses réactions possibles; tout se passe comme si, en présence d'une stimulation quelconque, il y avait consultation du programme, envoi d'indications par l'intermédiaire de messagers, traduction des consignes, mise en œuvre des ordres donnés.

On le voit : l'important, c'est d'abord que l'alphabet du programme ne ressemble pas à ce qu'il prescrit; le vivant ne s'écrit pas en chinois, dit à peu près F. Jacob; l'arbitraire traverse les structures fondamentales de la cellule vivante, et cela sur un mode absolument

universel. Mais il faut remarquer, de plus, que les interprètes, ici, ce sont les réactions elles-mêmes : il n'y a pas de lecteur, il n'y a pas de sens, mais un programme et une production. Inutile de parler d'un langage, fût-il « de la nature ».

La biologie a eu longtemps des rapports orageux avec la chimie, la physique, la technologie des machines. Aux essais de réduction on opposait le principe de l'irréductibilité. On disait que la chimie n'étudiait de la vie que des processus parcellaires et arbitrairement découpés; pour ne regarder que le minuscule, elle négligeait la spécificité du tout; mais à ceux qui ne voulaient regarder que le tout de l'individu ou la masse d'une population dans son milieu, on objectait qu'ils laissaient pénétrer toute une métaphysique de la vie. C'est au moment où elle a rejoint le niveau ultramicroscopique de la molécule que la biologie a pu enfin comprendre comment s'effectuaient, au niveau des masses et à l'échelle des millénaires, la transmission de l'hérédité, le jeu des mutations et des lois de la sélection évolutive. Ce sont toutes les petites machineries de la physicochimie qui fondent la théorie darwinienne et qui expliquent la complexité croissante des espèces à travers l'histoire du monde.

Est-ce le retour à l'animal-machine, le triomphe de l'existence-fermentation, du moment que se trouve élidée la spécificité mystérieuse de la vie? Question qui n'a plus guère de sens; mais on peut dire maintenant dans quelle mesure la cellule est un système de réactions physico-chimiques, dans quelle mesure elle fonctionne comme une calculatrice. C'est la notion de programme qui est maintenant au centre de la biologie.

Une biologie sans vie? Nous voici pour la troisième fois devant la nécessité de penser tout autrement qu'autrefois. Peut-on comparer ce désenchantement si fécond avec celui qu'on éprouve actuellement lorsqu'on s'aperçoit qu'il faut bien faire l'économie de l' « homme » ou de la « nature humaine » si on veut analyser les systèmes de la société et de l'homme? Écoutons la leçon lumineuse de F. Jacob : « On n'interroge plus la vie aujourd'hui dans les laboratoires. On ne cherche plus à en cerner les contours. On s'efforce seulement d'analyser les systèmes vivants, leur structure, leur fonction, leur histoire... Décrire un système vivant, c'est se référer aussi bien à la logique de son organisation qu'à celle de son évolution. C'est aux algorithmes du monde vivant que s'intéresse aujourd'hui la biologie. »

Il ne faut plus songer à la vie comme à la grande création continue et attentive des individus; il faut penser le vivant comme le jeu calculable du hasard et de la reproduction. Le livre de F. Jacob est

la plus remarquable histoire de la biologie qui ait jamais été écrite : mais il invite aussi à un grand réapprentissage de la pensée. *La Logique du vivant* montre à la fois tout ce qu'il a fallu de savoir à la science et tout ce que ce savoir lui-même coûte à la pensée.

82 *Folie, littérature, société*

« Kyôki, bungaku, shakai » (« Folie, littérature, société »; entretien avec T. Shimizu et M. Watanabe; trad. R. Nakamura), *Bungei*, n° 12, décembre 1970, pp. 266-285.

T. Shimizu : Nous sommes heureux que votre venue au Japon nous offre cette occasion de vous avoir avec nous, Michel Foucault. Depuis la parution des *Mots et les Choses*, votre œuvre est présentée, même au Japon, sous divers angles. *La Maladie mentale et la Psychologie* et *Naissance de la clinique* ont été tous deux traduits par Mme Mieko Kamiya. Par ailleurs, récemment, *L'Archéologie du savoir* a été publié par Kawade-shobo. Au cours de votre séjour, malheureusement trop bref, vous avez donné trois conférences : « Manet », « La folie et la société » *, « Revenir à l'histoire » **, à Tōkyō, Nagoya, Ōsaka et Kyōto. Vous avez exposé avec une grande clarté votre pensée, qui pourrait paraître difficile.

Or vous êtes un philosophe qui a déjà à son actif une œuvre brillante. Vous avez entrepris une approche rigoureuse et novatrice des fondements de la pensée qui sous-tend le monde occidental depuis la Renaissance. Mais ici, étant donné les caractéristiques propres à une revue littéraire, j'aimerais vous interroger sur le rapport de votre pensée et de la littérature.

M. Watanabe : Outre les deux textes sur la maladie mentale, qui viennent d'être évoqués, nous avons en traduction japonaise « La pensée du dehors » *** sur Maurice Blanchot et « Préface à la transgression » **** sur Georges Bataille. Bien qu'ils présentent de grandes difficultés, ces essais ont suscité un vif intérêt chez les lecteurs japonais. En plus de ces cas précis où vous abordez de front un écrivain, dans vos « archives » qui font l'objet des analyses de ce que vous appelez l'« archéologie », la littérature occupe une position presque privilégiée : à commencer par Sade, Hölderlin, Mallarmé, Nietzsche, Raymond Roussel, Artaud, Bataille, Blanchot, tous ces écrivains apparaissent dans vos textes comme des leitmotive servant, me semble-t-il, de fil conducteur à vos thèses. Nous avons donc supposé que le rôle que la littérature a accompli et continue d'accomplir dans votre pensée est déterminant, et c'est pourquoi nous avons voulu centrer nos questions là-dessus.

Et puis, si possible, nous serions heureux si vous pouviez vous étendre sur le rapport entre la littérature et la société ou la politique.

T. Shimizu : C'est peut-être sommaire, mais il me semble que, dans votre système de pensée, la littérature est organisée suivant trois axes. Le premier, autour du problème de la folie, est représenté par Hölderlin et Artaud. Le deuxième, autour du problème de la sexualité, par Sade et Bataille. Et le troisième, autour du problème du langage, par Mallarmé et Blanchot. Bien sûr, c'est une classification sommaire, mais pourriez-vous parler en fonction de ces trois axes?

M. Foucault : Votre analyse est très juste et il me semble qu'elle cerne bien mes principaux centres d'intérêt. Mais ceux-ci ne me concernent pas seul; ils sont importants pour tout l'Occident depuis cent cinquante ans.

Or vous avez dit au début que j'étais philosophe : cela m'embarrasse et j'aimerais commencer par ce point. Si je suis arrêté par ce mot, c'est que je ne me considère pas comme philosophe. Ce n'est pas de la fausse modestie. Il s'agit plutôt de l'une des caractéristiques fondamentales de la culture occidentale depuis cent cinquante ans : la philosophie, en tant qu'activité autonome, a disparu. À ce propos, il y a un symptôme sociologique qui mérite d'être signalé : la philosophie n'est plus aujourd'hui qu'un métier de professeur d'université. Depuis Hegel, la philosophie est enseignée par des universitaires dont la fonction consiste moins à pratiquer la philosophie qu'à l'enseigner. Ce qui relevait autrefois de la plus haute pensée en Occident est aujourd'hui déchu au rang de l'activité qui passe pour avoir le moins de valeur dans le domaine de l'éducation : ce fait prouve que la philosophie a probablement déjà perdu son rôle, sa fonction et son autonomie.

Or, pour répondre sommairement à la question « Qu'est-ce que la philosophie? », je dirai qu'il s'agit du lieu d'un choix originel, qui se trouve à la base de toute une culture.

T. Shimizu : Pourriez-vous expliquer un peu ce concept de « choix originel »?

* Voir *infra* n° 83.
** Voir *infra* n° 103.
*** Voir *supra* n° 38.
**** Voir *supra* n° 13.

M. Foucault : Par choix originel, je n'entends pas seulement un choix spéculatif, dans le domaine des idées pures. Mais un choix qui délimiterait tout un ensemble constitué par le savoir humain, les activités humaines, la perception et la sensibilité.

Le choix originel dans la culture grecque, c'est Parménide, c'est Platon, c'est Aristote. Le choix politique, scientifique et littéraire dans la culture grecque, du moins pour une large part, a pour point de départ le principe fondamental de connaissance qui a été opéré par ces philosophes. Pour la même raison, le choix originel du Moyen Âge, s'il n'a pas été accompli par les philosophes, s'est fait du moins en rapport avec la philosophie. Il en était ainsi de la philosophie platonicienne, aux XIe et XIIe siècles, et il en a été de même, par la suite, de la philosophie aristotélicienne, aux XIIIe et XIVe siècles. Descartes, Leibniz, Kant et Hegel sont, eux aussi, représentatifs d'un choix originel : ce choix se faisait avec la philosophie comme point de départ et au sein même de la philosophie, en rapport avec toute une culture, tout un domaine du savoir, toute une forme de pensée.

Probablement, Hegel aura été le dernier cas de choix originel accompli par la philosophie en tant qu'activité autonome. C'est que, en gros, l'essence de la philosophie hégélienne consiste à ne pas opérer de choix, c'est-à-dire à récupérer dans sa propre philosophie, à l'intérieur de son discours, tous les choix qui ont été faits dans l'histoire.

J'ai l'impression que, dans le monde occidental, depuis le XIXe siècle, ou peut-être depuis le XVIIIe siècle, le choix véritablement philosophique, en d'autres termes le choix originel, s'est fait avec pour points de départ des domaines qui ne relèvent plus de la philosophie. Par exemple, les analyses effectuées par Marx n'étaient pas philosophiques dans son esprit, et nous ne devons pas les considérer comme telles. Ce sont des analyses purement politiques qui rendent indispensables quelques-uns des choix originels fondamentaux et déterminants pour notre culture. De la même manière, Freud n'était pas philosophe et n'avait aucune intention de l'être. Mais le fait qu'il ait décrit la sexualité comme il l'a fait, qu'il ait ainsi mis au jour les caractéristiques de la névrose et de la folie montre qu'il s'agit bien d'un choix originel. À bien y réfléchir, un tel choix opéré par Freud est bien plus important pour notre culture que les choix philosophiques de ses contemporains, comme Bergson ou Husserl.

La découverte de la linguistique générale, la constitution de la linguistique par Saussure est aussi un choix originel d'une grande importance, bien plus que la philosophie néokantienne qui était dominante à l'époque.

Ne pourrait-on pas avancer la chose suivante? Qu'il est tout à fait erroné de prétendre que notre époque, c'est-à-dire le XIXe et le XXe siècle, a délaissé la philosophie au profit de la politique et de la science. Il faut plutôt dire que le choix originel était autrefois opéré par l'activité d'une philosophie autonome, mais qu'aujourd'hui il a lieu dans d'autres activités, qu'elles soient scientifiques, politiques ou littéraires. C'est pourquoi, dans la mesure où mes ouvrages concernent essentiellement l'histoire, lorsque j'y traite le XIXe ou le XXe siècle, je préfère m'appuyer sur les analyses d'œuvres littéraires, plutôt que sur des œuvres philosophiques. Par exemple, les choix opérés par Sade sont bien plus importants pour nous qu'ils ne l'étaient pour le XIXe siècle. Et c'est en étant encore assujettis à de tels choix que nous sommes amenés à des choix tout à fait décisifs. Voilà pourquoi je m'intéresse à la littérature, dans la mesure où elle est le lieu où notre culture a opéré quelques choix originels.

M. Watanabe : J'aimerais que nous passions maintenant au problème de la folie, de manière concrète. Le fait même que les philosophes – passez-moi ce terme – traitent ce problème ne me semble pas exceptionnel. Je pense notamment à Jaspers : sa *Psychopathologie générale* * date de 1913 et *Strindberg et Van Gogh* ** de 1922. Mais ces considérations philosophiques sur les maladies mentales, qu'on pourrait appeler « philosophie de la folie », diffèrent totalement de votre méthode de travail. Chez vous, comme le montre le fait que vous avez fait suivre le titre *Naissance de la clinique* du sous-titre *Une archéologie du regard médical*, les analyses partent d'un point de vue sociologique. Pouvez-vous exposer ce qui a motivé un tel choix méthodologique?

M. Foucault : Les analyses que j'ai voulu mener jusqu'ici visent essentiellement, comme vous venez de le dire, à des analyses sociologiques de différentes institutions. En ce sens, ce que je fais est totalement différent de la philosophie de la folie ou de celle des maladies mentales, qu'on trouve chez Jaspers ou, si l'on remonte un peu plus loin, chez Pierre Janet ou Ribot. Leurs analyses interrogent la folie et, à travers des comportements pathologiques, veulent, pour ce qui est de Ribot, découvrir quelque chose qui concerne la psychologie nor-

* Jaspers (K.), *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, J. Springer, 1913 (*Psychopathologie générale*, trad. A. Kastler et J. Mendousse, d'après la 3e éd., Paris, Alcan, 1933).

** Jaspers (K.), *Strindberg und Van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter Vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin*, Bern, E. Bircher, 1922. (*Stindberg et Van Gogh. Swedenborg-Hölderlin*, trad. H. Naef, précédé de *La Folie par excellence*, de M. Blanchot, Paris, Éd. de Minuit, 1953).

male et, dans le cas de Jaspers – c'est de loin le plus important et le plus significatif –, découvrir quelque chose comme le code secret de l'existence : qu'est-ce que l'existence humaine si elle est menacée par ce quelque chose qui serait la folie et si elle ne peut atteindre à une sorte d'expérience suprême qu'à travers la folie? C'est le cas de Hölderlin, Van Gogh, Artaud, Strindberg, et c'est précisément cela que Jaspers a étudié. Mais mon objet est radicalement différent. C'est que, comme je vous l'ai dit, j'ai toujours été préoccupé par le problème d'un choix originel né en dehors de la philosophie.

Je me suis demandé s'il n'y avait pas, dans les différentes activités qui forment le système social et même dans celles qui sont moins visibles, plus cachées et plus discrètes, quelques-uns des choix originels les plus fondamentaux pour notre culture et notre civilisation. C'est cela que j'ai essayé d'examiner. Quand j'ai porté un regard purement historique sur un matériau historique absolument banal, il m'a semblé qu'au milieu du XVIIe siècle apparaissait un phénomène que les historiens n'avaient pas jusqu'alors traité et qui était plus important qu'un simple fait socio-économique. En fouillant dans des documents historiques, j'ai constaté que, en Occident, jusqu'au milieu du XVIIe siècle, on se montrait remarquablement tolérant à l'égard des fous et de la folie, bien que ce phénomène de la folie fût défini par un système d'exclusion et de refus : il était admis dans le tissu de la société et de la pensée. Les fous et la folie étaient certes repoussés vers les marges de la société, mais ils étaient largement répandus dans la société où ils évoluaient. Quoique étant des êtres marginaux, ils n'étaient pas complètement exclus, mais intégrés au fonctionnement de la société. Or, après le XVIIe siècle, une grande rupture s'est produite : toute une série de modalités a transformé le fou en tant qu'être marginal en un être complètement exclu. Ces modalités constituaient un système fondé sur la force policière, comme l'enfermement et les travaux forcés. Il semble qu'à travers ces phénomènes de constitution d'une police, d'établissement d'une méthode d'enfermement, que les historiens, jusque-là, n'avaient pratiquement pas remarqués, le monde occidental a opéré l'un des choix originels les plus importants. C'est ce que j'ai voulu analyser, et le problème n'était alors pas la nature humaine ou la conscience humaine. En d'autres termes, j'ai voulu analyser le choix originel que le monde occidental a opéré par ces dispositions plutôt grossières et peu relevées qui consistaient à enfermer les fous.

M. Watanabe : En posant le thème « folie et littérature », on risque de considérer que la folie est une essence immuable et la littérature aussi. Mais, d'après vous, le rapport entre la folie et la littérature est, du moins en Occident, très marqué par l'époque où il se définit. Pouvez-vous vous expliquer un peu plus concrètement?

M. Foucault : Eh bien, vous avez d'abord posé le problème de la folie, puis celui de la littérature : c'est vraiment un ordre nécessaire. En quelque sorte, nous ne pouvons que suivre la pente. La raison pour laquelle je m'intéresse à la littérature est la suivante : comme je vous l'ai dit, au XVIIe siècle, diverses dispositions ont été prises dans les domaines politiques, sociaux, économiques et policiers; or le choix originel qui en arrive à exclure le fou et la folie finit par être traité dans la littérature à partir du XIXe siècle. D'après moi, Sade est, en un certain sens, l'un des fondateurs de la littérature moderne, même si son style appartient complètement au XVIIIe siècle et si sa philosophie est entièrement empruntée à un certain type de matérialisme et de naturalisme propres au XVIIIe siècle. En réalité, Sade, par ses origines, appartient intégralement au XVIIIe siècle, à savoir à l'aristocratie et au legs de la féodalité. Or, dans la mesure où Sade a rédigé son œuvre en prison et où, de plus, il la fonde sur une nécessité intérieure, il est le fondateur de la littérature moderne. Autrement dit, il y a un certain type de système d'exclusion qui s'est acharné sur l'entité humaine appelée Sade, sur tout ce qui est sexuel, sur l'anomalie sexuelle, sur la monstruosité sexuelle, bref, sur tout ce qui est exclu par notre culture. C'est parce qu'existait ce système d'exclusion que son œuvre a été possible. Le fait qu'à une époque de transition, entre le XVIIIe et le XIXe siècle, une littérature ait pu naître ou ressusciter à l'intérieur de ce qui a été exclu montre qu'il y a là, à mon avis, quelque chose d'éminemment fondamental. Et, à la même époque, le plus grand poète allemand, Hölderlin, était fou. La poésie de la fin de sa vie est précisément, pour nous, au plus près de l'essence de la poésie moderne. C'est justement cela qui m'attire chez Hölderlin, Sade, Mallarmé ou encore Raymond Roussel, Artaud : le monde de la folie qui avait été mis à l'écart à partir du XVIIe siècle, ce monde festif de la folie a soudain fait irruption dans la littérature. C'est ainsi que mon intérêt pour la littérature rejoint mon intérêt pour la folie.

M. Watanabe : Votre conférence « La folie et la société » * était organisée autour de deux axes. Le premier, synchronique, consiste en quatre modes d'exclusion : exclusions hors du rapport de production, hors de la famille, hors de la communication, hors des jeux. Autour du second axe, diachronique, vous avez évoqué la signification de l'enfermement forcé des fous au XVIIe siècle, puis la

* Voir *infra* n° 83.

libération partielle par Pinel à la fin du XVIIIe siècle et, enfin, l'établissement d'une nouvelle catégorie appelée « maladie mentale ».

J'aimerais vous interroger à propos de ces quatre modes d'exclusion : le quatrième, l'exclusion hors des jeux, n'est-il pas d'une nature un peu différente des trois autres? Par exemple, dans votre conférence, vous avez évoqué la fête de la folie au Moyen Âge en Europe et, en particulier, vous avez cité l'exemple du bouffon dans le théâtre de la Renaissance et de l'époque baroque, en précisant que c'était un personnage qui « racontait la vérité ». Dans le théâtre traditionnel japonais, en particulier dans le nô, il est abondamment question de fous et de folie – sous forme de délire ou d'envoûtement –, et il s'agit là d'une expérience qui permet, à travers le dérangement de la conscience, d'atteindre à une sensation cosmique, bref, il s'agit du lieu de la révélation du sacré. Peut-on parler là aussi de l'exclusion des fous hors des jeux? Il me semble toutefois que les fous et la folie sont, du moins sous forme de délire, réintégrés au théâtre.

M. Foucault : Que les fous soient exclus des jeux, ce n'est pas, comme vous l'avez dit, la même chose que leur exclusion du foyer ou du rapport de production. Tout simplement, un fou ne travaille pas, même si, dans certains cas, on peut lui assigner un petit travail. De la même manière, un fou est exclu de sa famille et perd ses droits de membre de la famille : là aussi, c'est simple. Or l'histoire devient complexe quand il s'agit des jeux. Quand je dis « jeux », l'accent est mis sur les fêtes, et j'aurais dû employer ce terme. En ce qui concerne le mode d'exclusion des fous hors des jeux, pour être plus précis, il ne s'agit pas de les exclure, mais de leur attribuer un lieu particulier dans les jeux. Par exemple, dans les fêtes, il leur arrive d'être les victimes d'un jeu : dans une sorte de cérémonie analogue au principe du bouc émissaire, ou au théâtre, lorsque le fou incarne un personnage qui est tourné en dérision. On trouve, dans une certaine mesure, un écho du personnage du fou, entouré de l'hostilité et de la méfiance générale, dans une œuvre comme *Le Misanthrope* *. Le fou peut donc devenir l'objet d'un jeu ou jouer, dans ce jeu, un rôle dans un sens privilégié, mais ce personnage, par son rôle et sa fonction, n'a jamais une position de la même nature que celle qui est occupée par les autres personnages. En Europe, dans le théâtre médiéval ou de la Renaissance, ou encore dans le théâtre baroque, au début du XVIIe siècle, c'est souvent à ce personnage du fou que revient la tâche de dire la vérité. Vous avez dit tout

* Molière (J.-B. Poquelin, dit), *Le Misanthrope*, Paris, J. Ribou, 1667.

à l'heure que, dans le théâtre traditionnel japonais, le fou était un représentant du sacré. Mais, en Occident, du moins dans le théâtre du XVIe et du XVIIe siècle, le fou est plutôt le porteur de la vérité. Le fait que, dans votre pays, le fou soit un représentant du sacré et, dans le nôtre, le porteur de la vérité me paraît indiquer une différence significative entre la culture japonaise et la culture européenne. Le fou est le porteur de la vérité et il la raconte d'une façon très curieuse. Car il sait beaucoup plus de choses que ceux qui ne sont pas fous : il a une vision d'une autre dimension. Dans ce sens-là, il ressemble, dans une certaine mesure, au saint. Dans le cas de l'Europe, il ressemble au prophète. Mais le prophète, dans la tradition judéo-chrétienne, est quelqu'un qui raconte la vérité tout en sachant qu'il raconte la vérité. En revanche, le fou est un prophète naïf, qui raconte la vérité en ne le sachant pas. La vérité transparaît à travers lui, mais lui, pour sa part, il ne la possède pas. Les mots de la vérité se développent en lui sans qu'il en soit responsable. Dans le théâtre du XVIe et du début du XVIIe siècle, le fou, qui est porteur de la vérité, occupe une position nettement à l'écart des autres personnages. L'action se déroule chez les autres personnages qui éprouvent certains sentiments mutuels, trament entre eux une intrigue et partagent, en quelque sorte, la vérité. En un sens, ils savent exactement ce qu'ils veulent, mais ils ignorent ce qui va leur arriver maintenant. En dehors, à côté, au-dessus d'eux se trouve le fou qui, lui, ne sait pas ce qu'il désire, ne sait pas qui il est et ne domine même pas ses propres comportements ni sa volonté, mais il raconte la vérité. D'un côté, il y a un groupe de personnages qui dominent leur volonté, mais ne connaissent pas la vérité. De l'autre, il y a le fou qui leur raconte la vérité, mais qui ne domine pas sa volonté et ne maîtrise même pas le fait qu'il raconte la vérité. Ce décalage entre la volonté et la vérité, c'est-à-dire entre la vérité dépossédée de la volonté et la volonté qui ne connaît pas encore la vérité, n'est rien d'autre que le décalage entre les fous et ceux qui ne sont pas fous. Je pense que vous avez compris, mais le fou, dans le mécanisme théâtral, occupe une position singulière : il n'est pas complètement exclu et, si l'on peut dire, il est tout à la fois exclu et intégré : ou plutôt, tout en étant exclu, il joue un certain rôle.

À ce propos, j'aimerais ajouter deux choses. Premièrement, depuis le milieu du XVIIe siècle, c'est-à-dire depuis l'époque classique, du moins en France, mais je pense que c'est certainement la même chose dans les littératures anglaise et allemande, le fou en tant que personnage a disparu. Tout à l'heure, j'ai parlé du *Misanthrope :* Alceste est la dernière figure du fou dans le théâtre clas-

sique. Il raconte la vérité dans une certaine mesure et il connaît bien plus que les autres la vérité sur les êtres et les choses, mais il possède les mêmes qualifications que les autres personnages du théâtre de Molière. La position qu'il occupe ne se trouve pas, au sens strict du terme, en marge : son caractère simplement l'éloigne des autres personnages, rien de plus. Car cette pièce a pour thème le rapport entre le misanthrope Alceste et les autres personnages. Dans l'œuvre de Molière, ce n'est pas une voix irresponsable et prophétique.

Si vous me permettez une association d'idées : le fou, dans la littérature du Moyen Âge, de la Renaissance ou de l'époque baroque, est un personnage qui raconte la vérité sans savoir qu'il raconte la vérité ; en d'autres termes, c'est un discours de la vérité qui, en réalité, n'a pas la volonté de la vérité et ne la possède pas en lui-même. Or ce thème n'est-il pas ce qui pèse si lourdement et depuis si longtemps sur la pensée occidentale ? Car, en fin de compte, ce que Freud cherchait chez ses patients, qu'était-ce, sinon de faire apparaître la vérité à travers eux ? Il s'agissait de faire apparaître la forme authentique de l'être névrotique du patient, à savoir la vérité qu'il ne domine pas lui-même. On peut alors tenter une histoire panoramique de la culture occidentale : cette coappartenance de la vérité et de la folie, cette intimité entre la folie et la vérité, qu'on pouvait reconnaître jusqu'au début du XVII[e] siècle, ont été, par la suite, pendant un siècle et demi ou deux siècles, niées, ignorées, refusées et cachées. Or, dès le XIX[e] siècle, d'un côté, par la littérature et, de l'autre, plus tard, par la psychanalyse, il est devenu clair que ce dont il était question dans la folie était une sorte de vérité et que quelque chose qui ne peut être que la vérité apparaît sans doute à travers les gestes et les comportements d'un fou.

M. Watanabe : Lorsque le misanthrope Alceste a quitté la scène, ce n'est plus le fou en tant que personnage, mais une sorte de conscience tragique fondée sur une expérience de peur et d'éblouissement face à la possibilité de sombrer dans la folie qui va être poussée au-devant de la scène littéraire. Les poètes romantiques sont typiques de ce point de vue. Je crois que Hugo avait un fou dans sa famille. Mais n'y avait-il pas déjà des signes avant-coureurs chez Diderot ou Rousseau ?

M. Foucault : Dans un sens, un écrivain de l'époque classique ne peut pas être fou et ne peut pas avoir peur de le devenir. Or, au contraire, à partir du XIX[e] siècle, on voit constamment jaillir, sous-jacent à l'écriture des grands poètes, le risque de devenir fou. Mais, curieusement, en ce qui concerne Rousseau, il refuse obstinément la

possibilité de devenir fou. Il était obsédé par la certitude qu'il n'était pas ébloui par la peur de sombrer dans la folie et qu'on le traitait de fou, bien qu'il n'en fût pas un. Or, au contraire, chez Hugo, qui était parfaitement normal, il y avait une peur à l'égard de la folie, mais qui ne dépassait pas les limites de l'expérience intellectuelle. Aujourd'hui, on ne peut pas entreprendre cette expérience curieuse qu'est l'écriture sans affronter le risque de la folie. C'est cela que Hölderlin et, dans une certaine mesure, Sade nous ont appris. À mon avis, on peut dire la même chose de la philosophie. Au début des *Méditations*, Descartes écrit clairement ceci : peut-être est-ce que je rêve, peut-être mes sens me trahissent-ils, mais il y a une chose qui, j'en suis certain, ne peut m'arriver, c'est que je sombre dans la folie *. Il refuse cette hypothèse, en vertu des principes de sa pensée rationnelle. Il rejette l'idée que la folie puisse porter atteinte à sa pensée rationnelle. La raison en est que, dit-il, si jamais il était fou, il devrait avoir une hallucination, comme en plein rêve, mais cette chimère est beaucoup moins importante, moins extravagante que celles qu'il voit dans ses rêves réels. Il en déduit que la folie n'est qu'une partie du rêve. Mais s'il courait un grand danger, ce serait de penser la chose suivante : « Si je suis fou, ne désirerai-je plus entreprendre une réflexion rationnelle ? Ne pourrai-je plus appliquer mes pensées rationnelles actuelles à la folie et au rêve ? » Le fait qu'à l'intérieur, et de plus dès le départ, des mines qui ont nom folie aient été posées, c'était quelque chose que Descartes ne pouvait pas voir en face et, même s'il le faisait, c'était quelque chose qu'il rejetait aussitôt.

Or, avec Nietzsche, arrive enfin ce moment où le philosophe dirait : « Finalement, je suis peut-être fou. »

M. Watanabe : Cela n'annonce-t-il pas le rapport fondamental qui allait s'instaurer entre l'époque où l'écriture cessait d'ètte le simple soutien de la parole et commençait à exister pour elle-même et cette intrusion de la folie dans l'écriture ?

M. Foucault : Jusqu'à la fin du XVII[e] siècle, écrire signifiait écrire pour quelqu'un, écrire quelque chose pour apprendre aux autres, pour les divertir ou pour être assimilé. Écrire n'était que le soutien d'une parole qui avait pour but de circuler à l'intérieur d'un groupe

* Descartes (R.), *Meditationes de prima philosophia*, Paris, Soly, 1641 (Méditations touchant la première philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées, trad. duc de Luynes, Paris, Camusat et Pierre Le Petit, 1647 ; repris in *Œuvres et Lettres*, éd. André Bridoux, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1953 ; *cf.* Première Méditation : « Des choses que l'on peut révoquer en doute », *op. cit.*, p. 268).

social. Or, aujourd'hui, l'écriture s'oriente dans une autre direction. Bien sûr, les écrivains écrivent pour vivre et pour obtenir un succès public. Sur le plan psychologique, l'entreprise de l'écriture n'a pas changé par rapport à autrefois. Le problème est de savoir dans quelle direction se tournent les fils qui tissent l'écriture. Sur ce point, l'écriture postérieure au XIX[e] siècle existe manifestement pour elle-même et, si nécessaire, elle existerait indépendamment de toute consommation, de tout lecteur, de tout plaisir et de toute utilité. Or cette activité verticale et presque intransmissible de l'écriture ressemble en partie à la folie. La folie, c'est en quelque sorte un langage qui se tient à la verticale, et qui n'est plus la parole transmissible, ayant perdu toute valeur de monnaie d'échange. Soit que la parole ait perdu toute valeur et ne soit désirée par personne, soit qu'on hésite à s'en servir comme d'une monnaie, comme si une valeur excessive lui avait été attribuée. Mais, en fin de compte, les deux extrêmes se rejoignent. Cette écriture non circulatoire, cette écriture qui se tient debout, c'est justement un équivalent de la folie. Il est normal que les écrivains trouvent leur double dans le fou ou dans un fantôme. Derrière tout écrivain se tapit l'ombre du fou qui le soutient, le domine et le recouvre. On pourrait dire que, au moment où l'écrivain écrit, ce qu'il raconte, ce qu'il produit dans l'acte même d'écrire n'est sans doute rien d'autre que la folie.

Ce risque qu'un sujet écrivant soit emporté par la folie, que ce double qu'est le fou s'appesantisse, c'est justement là, selon moi, la caractéristique de l'acte d'écriture. C'est alors que nous rencontrons le thème de la subversivité de l'écriture. Je pense qu'on peut rattacher le caractère intransitif de l'écriture, dont parle Barthes, à cette fonction de transgression.

Cela dit, il me semble qu'il faut être prudent avec ce terme. Car, de nos jours, en France, un certain type d'écrivains – c'est une poignée d'écrivains de gauche, puisqu'ils appartiennent au parti communiste... – clament que toute écriture est subversive. Il faut s'en méfier, car, en France, il suffit de faire ce type de déclaration pour se dédouaner de toute activité politique, quelle qu'elle soit. En effet, si le fait d'écrire est subversif, il suffit de tracer des lettres, quelque insignifiantes qu'elles soient, sur un bout de papier, pour se mettre au service de la révolution mondiale.

Ce n'est pas dans ce sens qu'il faut dire que l'écriture est subversive. À mon avis, l'acte d'écrire – un acte mis en dehors du système socio-économique, tel que la circulation, la formation des valeurs – fonctionnait jusqu'ici, par son existence même, comme une force de contestation à l'égard de la société. Cela n'a pas de rapport avec la position politique de celui qui écrit. Sade avait beau être anarchiste, il était avant tout aristocrate : il avait certes pris des mesures pour ne pas être victime de la Révolution, mais il n'a pas caché sa répulsion envers les Jacobins. (Peut-être l'a-t-il cachée, mais cela n'a duré qu'un temps.) Par exemple, Flaubert avait, en son for intérieur, des opinions bourgeoises et, face à la Commune de Paris, il ne pouvait que porter un jugement qui est, de notre point de vue actuel, absolument indéfendable. Pourtant, sur le plan de la critique de la société européenne, l'écriture de Sade et de Flaubert a joué un rôle que les textes bien plus gauchisants de Jules Vallès n'auraient jamais pu jouer. Par conséquent, on peut dire que c'est l'écriture, par le fait même de son existence, qui a pu maintenir pendant cent cinquante ans au moins sa fonction subversive.

Le problème est donc le suivant : avant toute chose, si les intellectuels français d'aujourd'hui se trouvent dans une situation tout à fait difficile et s'ils sont contraints d'éprouver une sorte de vertige, sinon de désespoir, c'est que, depuis la révolution culturelle chinoise, et en particulier depuis que les mouvements révolutionnaires se sont développés non seulement en Europe, mais dans le monde entier, ils ont été amenés à se poser cette série de questions : la fonction subversive de l'écriture subsiste-t-elle encore? L'époque où le seul acte d'écrire, de faire exister la littérature par sa propre écriture suffisait pour exprimer une contestation à l'égard de la société moderne n'est-elle pas déjà révolue? Maintenant le moment n'est-il pas venu de passer aux actions véritablement révolutionnaires? Maintenant que la bourgeoisie, la société capitaliste ont totalement dépossédé l'écriture de ces actions, le fait d'écrire ne sert-il pas seulement à renforcer le système répressif de la bourgeoisie? Ne faut-il pas cesser d'écrire? Quand je dis tout cela, je vous prie de ne pas croire que je plaisante. C'est quelqu'un qui continue à écrire qui vous parle. Certains parmi mes amis les plus proches et les plus jeunes ont renoncé définitivement, du moins à ce qu'il me semble, à écrire. Honnêtement, face à ce renoncement au profit de l'activité politique, non seulement je suis moi-même admiratif, mais je suis saisi d'un violent vertige. En fin de compte, à présent que je ne suis plus tout jeune, je me contente de continuer cette activité qui a peut-être perdu de ce sens critique que j'avais voulu lui donner.

Quand j'ai écrit *Histoire de la folie*, j'ai voulu faire une sorte de critique sociale, et je ne puis dire si j'y ai réussi ou échoué. En ce moment, j'ai l'intention d'écrire un livre sur le système des peines et sur la définition du crime en Europe. Mais je ne suis pas sûr qu'un livre critique de ce type ait encore le sens qu'avait *Histoire de la folie*

quand il a paru, il y a dix ans. J'aimerais penser qu'*Histoire de la folie* a été utile il y a dix ans. Mais je ne suis pas sûr que ce livre sur les peines et les crimes, auquel je pense, soit aujourd'hui aussi utile.

Les écrivains en France sont aujourd'hui coincés entre les deux tentations suivantes : ou bien renoncer à écrire et s'adonner directement aux activités révolutionnaires en dehors de toute écriture; ou bien s'inscrire au Parti communiste français, qui vous garantit un statut social d'écrivain et vous assure que l'écriture peut être poursuivie au sein de la société socialiste et de l'idéologie marxiste. Il est normal que, coincées entre ces deux tentations, de nombreuses personnes soient saisies d'un vertige, et je sais laquelle elles choisissent. Mais imaginez dans quel embarras je me trouve, moi qui n'ai choisi aucune des deux.

T. Shimizu : À partir d'une conversation sur la folie, nous nous sommes demandé si l'écriture a vraiment la force de renverser l'ordre établi. Et maintenant, j'aimerais que nous en venions à notre deuxième problème, à savoir celui de la sexualité. Car vos propos m'ont fait penser au texte que vous avez récemment écrit sur le dernier ouvrage de Pierre Guyotat, *Éden, Éden, Éden* *. Il me semble que ce roman et votre texte peuvent nous servir de pierre d'achoppement pour aborder le problème de la sexualité. En effet, vous écrivez que, dans ce roman, pour la première fois, le rapport entre l'individu et le désir sexuel a été renversé de façon définitive et qu'après la destruction de l'unité de l'individu et de la prévalence du sujet ne reste plus que la sexualité comme une immense strate.

M. Foucault : En effet, maintenant il faudrait, comme vous le suggérez, aborder le problème de la sexualité. Vous avez choisi Guyotat pour pierre d'achoppement. Des circonstances assez complexes entourent ce texte. Je ne sais pas si c'est ici le lieu d'en parler, mais cela doit présenter un intérêt sociologique.

Guyotat a écrit un livre dans un langage d'une audace inouïe. Je n'avais jamais lu une œuvre pareille, dans aucune littérature, qu'elle soit fançaise ou anglaise. Personne n'avait parlé jusque-là de ce dont parlait Guyotat. Or, en France, il existe encore une censure et ce livre risquait d'être interdit. Pour cette raison, Michel Leiris, Roland Barthes et Philippe Sollers ont rédigé une préface et j'ai, pour ma part, publié cet article. C'était là une sorte de complot que nous avions préparé depuis au moins un an, sinon un an et demi. Nous nous étions dit que le livre ne risquait pas d'être saisi s'il était entièrement couvert par une garantie littéraire. Je ne sais pas si Leiris,

* Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin », 1970. Voir *supra*, n° 79.

Michel Foucault, Dits et écrits 1970

Sollers ou moi avons dit tout ce que nous en pensions, mais, en tout cas, cette préface et cet article avaient une fonction stratégique à l'égard de la législation française. Bien sûr, je n'entends pas par là déprécier la qualité de ces textes. Je connais sur le bout des ongles le problème des peines et de la répression et je suis profondément convaincu de l'importance stratégique et tactique d'un texte : je ne dirai donc jamais que ces textes ne sont pas importants parce qu'ils sont de circonstance. Je dirai même le contraire : ces textes sont d'autant plus importants qu'ils sont de circonstance. Chose curieuse, en France, pour qu'un certain type de vocabulaire, et de tournure, d'image ou de fantasme soit introduit dans un texte il faut que ces mots aient l'alibi de la littérature. C'est à ce moment-là – je reviens ici au problème que nous avons évoqué tout à l'heure – que la littérature devient un lieu où la transgression peut être accomplie à l'infini. Auparavant, personne, avant Guyotat, n'avait parlé de ce qu'il évoque dans son livre. Puisque les limites de ce qui est exprimable au sein de notre vocabulaire et de notre langue sont ainsi dépassées dans le texte de Guyotat, on peut dire que ce texte est précisément transgressif. Mais en même temps, dans notre société, la littérature est devenue une institution dans laquelle la transgression qui serait partout impossible devient possible. C'est pourquoi la société bourgeoise se montre tout à fait tolérante à l'égard de ce qui se passe dans la littérature. En quelque sorte, la littérature est admise dans la société bourgeoise précisément parce qu'elle a été digérée et assimilée. La littérature est comme une fugueuse : elle fait des bêtises, mais, chaque fois qu'elle revient chez elle, elle est pardonnée. En rapport avec Guyotat, j'aimerais prendre ici l'exemple de *Madame Bovary* * : c'est une histoire d'adultères et de suicide. Au XIXe siècle, l'adultère et le suicide étaient monnaie courante. Or le roman a été poursuivi. En revanche, pour Guyotat, une fois que le livre, auréolé de cautions littéraires, a été publié, il s'est vendu au rythme de quinze mille exemplaires par semaine et il n'a fait l'objet d'aucune poursuite. Par ailleurs, en France, l'homosexualité est un délit et on s'expose toujours à une semaine de prison. Vous voyez, on est là en présence d'une situation diamétralement opposée à celle de *Madame Bovary*. Quand *Madame Bovary* a été publié, la littérature possédait en elle-même suffisamment de force transgressive : il suffisait de restituer dans une œuvre la réalité quotidienne d'une famille bourgeoise pour faire scandale. Aujourd'hui, au contraire, la littérature en dit sans doute plus que ce que les homosexuels pra-

* Flaubert (G.), *Madame Bovary, mœurs de province*, Paris, Michel Lévy, 1857, 2 vol.

tiquent à Paris. Mais le livre n'est pas condamné, tandis que les homosexuels sont immanquablement punis. La force transgressive de la littérature a été à ce point perdue. C'est ainsi qu'on en revient à ce thème : faut-il aujourd'hui continuer nos tentatives subversives au moyen de la littérature? Une telle attitude est-elle encore fondée? Puisque la littérature a été à ce point récupérée par le système, la subversion par la littérature n'est-elle pas devenue un pur fantasme?

M. Watanabe : Il me semble qu'on pourrait préciser davantage le rapport entre les perversions sexuelles dans la littérature – comme il s'agit ici de l'homosexualité, on peut s'y limiter – et dans la société réelle. Je veux dire par là que, à en juger par l'inflation de diverses informations sur la sexualité dans la société moderne, on peut au moins avoir l'impression que les vieux tabous sont en train d'être balayés et que, en ce sens-là, la liberté sexuelle s'est étendue dans une large mesure. Par conséquent, nous ne pensons pas forcément que, dans ce domaine, la réalité est en retard par rapport à la littérature. Mais, en fait, les perversions sexuelles telles qu'elles sont représentées sont différentes de la réalité que chacun de nous vit, et c'est sans doute quelque chose qui contribue à la dissimuler.

M. Foucault : En effet. La société dans laquelle nous vivons limite considérablement la liberté sexuelle, directement ou indirectement. Bien sûr, en Europe, depuis 1726, on n'exécute plus d'homosexuels, mais le tabou sur l'homosexualité n'en reste pas moins tenace. Si j'ai pris l'exemple de l'homosexualité dans la société européenne, c'est parce que c'est le tabou le plus répandu et le plus ancré. Ce tabou de l'homosexualité influe, du moins indirectement, sur le caractère d'un individu; par exemple, il exclut chez lui la possibilité d'un certain type d'expression langagière, il lui refuse une reconnaissance sociale et il lui confère la conscience du péché, d'emblée, en ce qui concerne les pratiques homosexuelles. Le tabou de l'homosexualité, sans aller jusqu'à l'exécution d'homosexuels, pèse lourdement non seulement sur les pratiques des homosexuels, mais sur tous, si bien que même l'hétérosexualité n'échappe pas à l'influence de ce tabou, sous une certaine forme.

M. Watanabe : Ce sont pas nos propos sur l'homosexualité et sa répression qui m'y font penser, mais, au sujet de l'écriture comme transgression, je pense à l'œuvre de Genet. En particulier, je pense à la fonction politique de son théâtre, car, là aussi, il a une conscience aiguë du fait que, quand la folie devient fête, spectacle, elle est récupérée par la société bourgeoise.

M. Foucault : Oui, mais, dans ce cas-là, il faut distinguer la folie réelle et la littérature. Je répète une fois encore que la folie réelle est définie par une exclusion hors de la société; donc, un fou est, par son existence même, constamment transgressif. Il se situe toujours « au-dehors ». Or la littérature n'est pas « au-dehors », en vertu de ce mode d'exclusion, mais elle peut être à l'intérieur du système social. Comme je vous l'ai déjà dit, la littérature était normative au XVIIe siècle, où elle s'attribuait une fonction sociale. Au XIXe siècle, la littérature est passée de l'autre côté. Mais, aujourd'hui, il me semble que la littérature récupère sa fonction sociale normale par une sorte de galvaudage ou par une grande force d'assimilation que possède la bourgeoisie. Car il ne faut pas oublier que, si l'impérialisme est un « tigre de papier », la bourgeoisie est un système qui a une énorme capacité d'adaptation. C'est que la bourgeoisie en est arrivée à vaincre la littérature. La récupération de la littérature en Occident – puisqu'elle se pratique dans les maisons d'édition et dans le monde du journalisme, je suis gêné de dire cela au cours d'un entretien pour une revue littéraire – aura probablement signifié la victoire de la bourgeoisie.

M. Watanabe : Alors, vous devez estimer que les activités politiques récentes de Genet – sa collaboration avec les Black Panthers – sont non seulement justes, mais qu'elles se situent inévitablement dans le prolongement de sa recherche littéraire.

M. Foucault : C'est ça. Le monde de Genet étant ce qu'il est, je ne comprends pas, même sur le plan strict de son œuvre, comment il peut supporter que son œuvre – ce qui aurait pu être son œuvre à un moment donné – puisse être représentée au théâtre Récamier. Pour moi, le théâtre Récamier de Renaud-Barrault est la salle la plus conformiste : *Haute Surveillance* * y a été représenté, un beau garçon s'exhibe nu et les jeunes couples parisiens applaudissent; je ne comprends pas en quoi tout cela peut être compatible avec l'œuvre de Genet. J'ai évoqué tout à l'heure la métamorphose de la fonction de l'écriture, mais, ici, la psychologie de Genet en tant qu'écrivain n'est pas ce qui pose problème. En voyant que son œuvre est dégradée au niveau de ce strip-tease d'un beau garçon, je ne comprends pas comment il peut ne pas cesser d'écrire. Car, lorsqu'il a écrit *Haute Surveillance*, c'était un acte réellement subversif. Mais que cela puisse être monté comme un spectacle de cabaret n'implique pas une faiblesse inhérente à l'œuvre de Genet, mais

* Genet (J.), *Haute Surveillance* (1949), édition définitive : Paris, Gallimard, « Collection blanche », 1965.

cela indique plutôt l'énormité de la force de récupération de la bourgeoisie. Bref, cela signifie la force de l'ennemi que nous devons combattre et la faiblesse de l'arme qu'est la littérature.

M. Watanabe : Je ne suis pas vraiment d'accord avec vous en ce qui concerne Renaud et Barrault, mais je comprends que vous soyez indigné par la mise en scène de *Haute Surveillance* au théâtre Récamier. Car je me demande si le théâtre nu, en vogue en ce moment en Occident, ne doit pas sa popularité à sa valeur marchande. J'ai lu la conférence que le metteur en scène polonais Grotowski a récemment donnée à New York : il y insiste sur la différence entre le corps nu des hommes dans sa troupe laboratoire et la nudité commercialisée dans l'avant-garde new-yorkaise. Je comprends très bien cette différence, mais il me semble qu'elle est constamment menacée dans la société moderne, qui est capable de tout transformer en show commercial. Je crois qu'on peut en dire autant de tout acte transgressif, et pas seulement à propos de l'écriture littéraire.

M. Foucault : Sur ce point, on peut dire que c'est une époque intéressante au niveau des modes et des valeurs culturelles de notre société occidentale. Au cours des cent dernières années, en Europe, le nu féminin n'avait aucune valeur subversive. On déshabillait les femmes pour les peindre et on les mettait nues sur scène. En revanche, le nu masculin constitue une véritable transgression. Quand, comme chez Genet, la littérature a dénudé réellement les hommes et a décrit des amours entre hommes, elle avait une force destructrice. Mais ce n'est plus le cas aujourd'hui.

M. Shimizu : À partir de la question de savoir s'il est possible de détruire l'ordre établi au seul moyen de la littérature, nous avons glissé à l'œuvre de Genet. Il a dit dans une interview quelque chose qui coïncide subtilement avec ce que vous avez dit tout à l'heure : « À présent que je ne suis plus tout jeune... » Genet, lui, dit quelque chose comme : « À mon âge, je ne peux plus rien faire... je peux, du moins, pourrir le français, pour qu'un jour la société française pourrisse... » Ici, l'attitude de Genet est tout à fait claire : elle indique clairement qu'il maudit la société. Que pensez-vous de cette attitude?

M. Foucault : Honnêtement, je ne sais pas ce que Genet entend par « pourrir le français ». S'il s'agit d'introduire dans la langue française, dans le langage littéraire des tournures qui n'ont pas encore acquis droit de cité, alors il ne fait que poursuivre le même travail que Céline, pour prendre un exemple du passé. Mais, je me

demande, en fin de compte, si, en faisant cela, il ne fait pas que renforcer le rôle d'alibi que joue la littérature. Quand un écrivain imite, emprunte ou privilégie des expressions argotiques ou des façons de parler du prolétariat, qu'est-ce que ça peut changer, au fond? Est-ce que cela peut modifier le statut du prolétariat? Ou bien, dans le rapport avec la véritable lutte des classes, n'a-t-on pas fini par porter un masque hypocrite et la rhétorique de la littérature n'a-t-elle pas suivi l'exemple? À ce moment-là, tout en étant réintégrée dans le monde bourgeois, la littérature tient le discours suivant : « Regardez-moi, je n'ai pas exclu de mon langage ce qui est prolétarien. Je ne suis pas bourgeoise. En réalité, je n'ai pas de lien avec le système capitaliste, parce que vous voyez bien que je parle comme un ouvrier. » En parlant ainsi, la littérature remplace un masque par un autre, en modifiant ses expressions et ses gestes théâtraux. Mais tout cela ne change en rien le rôle que la littérature assume réellement dans la société. Si la formule de Genet a ce sens-là, je ne peux qu'éclater de rire.

Mais si la formule « pourrir le français » signifie que le système de notre langage – à savoir, comment les mots fonctionnent dans la société, comment les textes sont évalués et accueillis et comment ils sont dotés d'une efficacité politique – doit être repensé et réformé, alors, bien sûr, le « pourrissement du langage » peut avoir une valeur révolutionnaire. Mais, comme vous le savez, la situation globale du langage et des différentes modalités que je viens d'évoquer ne peut être réformée que par une révolution sociale. En d'autres termes, ce n'est pas par un pourrissement interne du langage que la réorganisation globale, la redistribution globale des modalités et des valeurs du langage peuvent être opérées. Mais c'est par une réforme en dehors du langage. Un projet littéraire qui consisterait à introduire des tournures, un vocabulaire et une syntaxe populaires à l'intérieur du langage ne peut, en aucun cas, être considéré comme une contestation ou un projet révolutionnaire.

T. Shimizu : Effectivement, comme vous le dites, quel que soit l'effort de l'écrivain, son travail peut être aisément digéré et assimilé par la société. Vue de l'extérieur, c'est-à-dire du point de vue sociologique, la littérature moderne se trouve dans une telle situation. Mais, quand on l'examine de l'intérieur, son effet transgressif, en particulier dans le domaine sexuel, ne revêt-il pas un sens important? En ce moment, partout dans le monde, il y a un mouvement de *free sex* et, d'un autre côté, des expériences littéraires dans le domaine sexuel. Ces deux phénomènes ont un rapport curieux entre eux, mais si la transgression dans la littérature a un sens, ce n'est pas

parce que tout cela a été assimilé par les gens, produisant le *free sex*, c'est-à-dire la banalisation de la sexualité, ou la désexualisation. N'est-ce pas plutôt parce que la sexualité constitue le moyen de produire une nouvelle forme de sacré?

M. Foucault : Eh bien, en fin de compte, le sacré, ce doit être ça. Mais, à part les sociétés primitives, dans les étapes de la société européenne qui leur ont succédé, l'expérience du sacré a consisté à s'approcher de la plus centrale des valeurs de la société. En d'autres termes, il s'agissait d'être le plus près du centre d'une force divine et absolue, du sommet de l'échelle que forment la sacralité et ses différentes valeurs, bref, de Dieu.

L'expérience du sacré était une expérience centrale. Mais, par la suite, l'Occident a cessé de croire en Dieu. Alors, il ne s'agit plus de s'approcher du centre, du foyer, de quelque chose comme le soleil qui éclaire tout l'être, mais, au contraire, il s'agit de dépasser l'interdit absolu. En ce sens, dans la mesure où la folie était exclue et, de plus, l'était constamment, l'expérience de la folie était, jusqu'à un certain point, celle du sacré.

Finalement, s'avancer dans cette direction dont les dieux se sont détournés, c'est devenu notre véritable expérience. La sexualité est réprimée en particulier depuis le XIXe siècle, plus qu'elle ne l'a jamais été en aucun autre siècle. Il ne faut plus en parler et il ne faut plus la pratiquer que selon les modalités définies par la société bourgeoise. C'est pourquoi elle est devenue un lieu privilégié pour l'expérience du sacré. Dépasser les limites dans la sexualité, cela a fini par équivaloir à expérimenter le sacré.

M. Watanabe : Si l'on peut dire que l'expérience du sacré en tant que transgression constitue une expérience des limites, ne peut-on pas dire aussi qu'il s'agit là d'une identification entre l'expérience des limites accomplie au niveau du texte et celle qui l'est au niveau de l'existence?

M. Foucault : Il me semble que cette identification est réalisée dans le cas de Genet. Mais, sur ce point, inversement, le problème se pose quant au décalage entre la transgression sexuelle réelle dans la pratique d'un individu et la transgression sexuelle dans la littérature. Comme je l'ai dit tout à l'heure, à mon avis, la transgression sexuelle dans la littérature, la transgression de la morale sexuelle dans la littérature semblait, jusqu'à une date récente, redoubler d'importance par le fait même que cela se produisait à l'intérieur de la littérature. Les actes transgressifs qui étaient tolérés en tant qu'actes individuels ne l'étaient plus à partir du moment où ils avaient lieu dans la littérature. La littérature comme scène où se

jouaient des transgressions sexuelles rendait la chose encore plus intolérable. Mais, au contraire, aujourd'hui, la littérature comme scène de transgression sexuelle a affadi l'acte transgressif même, et, dès qu'il se déroule sur la scène de la littérature, dans l'espace littéraire, il est devenu, de loin, plus supportable. De ce point de vue, pour moi, Blanchot est le dernier écrivain, et c'est sans doute ainsi que lui-même se définit.

T. Shimizu : Vous venez de prononcer le nom de Blanchot. Et, à ce propos, j'ai entendu dire que cela fait une vingtaine d'années qu'il vous inspire un profond respect. Pouvez-vous préciser votre formule : « Blanchot est le dernier écrivain »?

M. Foucault : Tout écrivain désire, au fond de son cœur, écrire le dernier livre. Blanchot est quelqu'un qui a compris cela. Mais si je dis que Blanchot est le dernier écrivain, c'est au sens où, pour la littérature du XIXe et du XXe siècle dont il a parlé avec un brio que nul, sans doute, ne saurait égaler, il a délimité, à la perfection, cet espace littéraire irréductible à aucun espace réel, qu'il s'agisse de l'espace social ou de celui du langage quotidien. On ne sait si le drame de l'écriture est un jeu ou un combat, mais c'est Blanchot qui a délimité, à la perfection, ce « lieu sans lieu » où tout cela se déroule. Par ailleurs, le fait que l'un de ses livres s'intitule *L'Espace littéraire* * et un autre *La Part du feu* ** me semble être la meilleure définition de la littérature. Voilà, il faut bien se mettre ça dans la tête : l'espace littéraire, c'est la part du feu. En d'autres termes, ce qu'une civilisation confie au feu, ce qu'elle réduit à la destruction, au vide et aux cendres, ce avec quoi elle ne pourrait plus survivre, c'est ce qu'il appelle l'espace littéraire. Puis cet endroit assez imposant de la bibliothèque où les œuvres littéraires arrivent les unes après les autres pour être engrangées, ce lieu qui paraît être un musée conservant à la perfection les trésors les plus précieux du langage, ce lieu-là est, en fait, un foyer d'incendie éternel. Ou encore, c'est en quelque sorte un lieu où ces œuvres ne peuvent naître que dans le feu, dans l'incendie, dans la destruction et dans les cendres. Les œuvres littéraires naissent comme quelque chose qui est déjà consumé. Ce sont ces thèmes-là que Blanchot a brillamment exposés. À mon avis, c'est l'expression la plus belle, la plus fondamentale pour définir ce qu'est la littérature non seulement dans la société occidentale du XIXe et du XXe siècle, mais dans son rapport avec toute la culture occidentale de cette époque. Simplement, ce

* Blanchot (M.), *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, « Collection blanche », 1955.

** *Id.*, *La Part du feu*, Paris, Gallimard, « Collection blanche », 1949.

que Blanchot a décrit, n'est-ce pas ce qu'était la littérature jusqu'à aujourd'hui? Et la littérature ne joue-t-elle pas maintenant un rôle bien plus modeste? Ce grand feu, qui avait consumé toutes les œuvres au moment de leur naissance ou même avant elle, n'est-il pas éteint? La littérature et l'espace littéraire n'ont-ils pas regagné l'espace de la circulation sociale et de la consommation? Si c'est le cas, pour passer de l'autre côté, pour brûler et consumer, pour entrer dans un espace irréductible au nôtre et pour entrer dans un lieu qui ne prendrait pas place au sein de notre société, faut-il faire autre chose que de la littérature?

Blanchot est, en quelque sorte, le Hegel de la littérature, mais, en même temps, il se trouve à l'opposé de Hegel. Si je dis que c'est le Hegel de la littérature, c'est au sens où, parmi les œuvres importantes des littératures allemande, anglaise ou française – malheureusement, je ne pense pas qu'il ait parlé de la littérature japonaise –, bref, parmi les œuvres importantes produites par la culture occidentale, il n'y en a aucune sur laquelle Blanchot n'ait laissé quelques répercussions, d'une manière ou d'une autre, ou plus que des répercussions, un sens. Hegel, en fin de compte, ce n'est pas seulement quelqu'un qui répète ce qui a été raconté par des murmures de l'histoire, mais quelqu'un qui a transformé ces murmures, pour créer le sens même de la modernité. De la même manière, Blanchot a extrait quelque chose de toutes les œuvres importantes de l'Occident, quelque chose qui leur a permis aujourd'hui, non seulement de nous interpeller, mais aussi de faire partie du langage que nous parlons aujourd'hui. Si, dans le langage que nous parlons, Hölderlin, Mallarmé, Kafka existent pleinement, c'est justement grâce à Blanchot. Cela ressemble à la façon dont Hegel a réactualisé, au XIXe siècle, la philosophie grecque, Platon, la sculpture grecque, les cathédrales médiévales, *Le Neveu de Rameau* * et tant d'autres choses.

Ainsi, Blanchot est le Hegel de la littérature, mais, en même temps, il est à l'opposé de Hegel. Car, si Hegel a exposé le contenu de toute la philosophie, et finalement celui de toutes les grandes expériences de l'histoire, cela n'avait pas d'autre but que de le rendre immanent à ce qu'on appelle le présent, pour prouver que ces expériences historiques sont présentes en nous-mêmes, ou encore que nous sommes présents dans ces expériences. Il s'agissait d'une magnifique synthèse de l'intériorisation sous forme de mémoire. En fin de compte, Hegel est resté platonicien, car, pour lui, l'histoire

* Diderot (D.), *Le Neveu de Rameau* (1762, ouvrage posthume), Paris, Delaunay, 1823.

mondiale existait dans la mémoire du savoir. Or c'est le contraire dans le cas de Blanchot. Si Blanchot s'adresse à toutes les grandes œuvres de la littérature mondiale et qu'il les tisse dans notre langage, c'est justement pour prouver qu'on ne peut jamais rendre ces œuvres immanentes, qu'elles existent en dehors, qu'elles sont nées au-dehors, et que, si elles existent en dehors de nous, nous sommes à notre tour en dehors d'elles. Et si nous conservons un certain rapport avec ces œuvres, c'est à cause d'une nécessité qui nous contraint à les oublier et à les laisser choir en dehors de nous; c'est, en quelque sorte, sous la forme d'une énigmatique dispersion, et non pas sous la forme d'une immanence compacte. C'est ainsi que, pour Blanchot, la présence des œuvres littéraires s'accomplit. Blanchot lui-même est quelqu'un qui se trouve en dehors de toutes ces œuvres. Il n'a jamais cherché à les récupérer dans son monde ni à les faire parler une deuxième fois à partir du dehors. Il se positionne le plus loin possible et il indique son extériorité par rapport à ces œuvres par le mot « neutralité ». Il ne cherche pas à récupérer les œuvres déjà écrites en lui-même, dans sa subjectivité, mais c'est quelqu'un qui s'oublie si bien que ces œuvres refont surface à partir de l'oubli. Au moment même où il parle, il ne parle que de l'oubli. Le rapport entre les œuvres et cet homme qui parle d'elles sous forme d'oubli est exactement le contraire de l'effet qui se produit sous forme de représentation ou de mémoire chez Hegel.

J'irai même plus loin : Blanchot se trouve non seulement en dehors de tous les livres dont il parle, mais en dehors de toute la littérature. Sur ce point-là aussi, il est différent de Hegel. Car Hegel se considérait comme un concentré de tous les philosophes ou encore comme la philosophie elle-même. Hegel ne sortait jamais de la philosophie. S'il lui arrivait de sortir de quelque chose, il se mettait en dehors du temps, c'est-à-dire de ce qui détruisait la philosophie, de ce qui rongeait la pérennité de la philosophie, de ce qui l'éparpillait comme du sable. Hegel se mettait en dehors du temps, mais c'était pour entrer dans la philosophie. En revanche, Blanchot glisse constamment en dehors de la littérature, chaque fois qu'il en parle. Finalement, c'est quelqu'un qui n'est jamais au-dedans de la littérature, mais qui se situe complètement au-dehors.

Si, aujourd'hui, nous avons découvert que nous devons sortir de la littérature, que nous ne devons pas considérer son « dedans » comme ce lieu plutôt agréable où nous communiquons et nous nous reconnaissons, ou encore que nous devons nous mettre en dehors de la littérature en l'abandonnant à son maigre destin historique, destin du reste défini par la société bourgeoise moderne à laquelle la

littérature appartient, c'est Blanchot qui nous a indiqué la voie. C'est justement lui qui a raconté les choses les plus profondes sur ce qu'a été la littérature; et c'est lui qui, tout en esquivant constamment la littérature, nous a montré qu'il fallait sans doute se mettre en dehors de la littérature.

M. Watanabe : Voilà qui nous ramène au thème central des derniers textes de Blanchot : l'écriture athée, ainsi qu'à ces problèmes qui y sont liés, cri et graffiti.

M. Foucault : Exactement. Quand, tout à l'heure, je me suis posé la question de savoir s'il ne fallait pas cesser d'écrire, voici ce que je voulais dire : l'écriture qui, jusque-là, était porteuse d'une très haute valeur, ne faut-il pas maintenant la suspendre provisoirement sous toutes ses formes, qu'il s'agisse de littérature ou de philosophie? Quand le doute sur la fonction subversive de l'écriture est né en moi, il ne concernait pas seulement la littérature – car, si j'ai pris l'exemple de la littérature, c'est simplement parce que c'était un exemple privilégié –, mais ce doute s'applique naturellement à la philosophie. J'entends par là que la philosophie a perdu cette force subversive, d'autant plus que, depuis le XVIII[e] siècle, elle est devenue un métier de professeur d'université. Et cela peut s'appliquer à toute écriture théorique qui a pour tâche l'analyse théorique.

Si j'ai pris l'exemple de la littérature, c'est que c'était la forme d'écriture qui a été jusqu'à nos jours la moins récupérée par l'ordre établi et qui reste la plus subversive. Mais si cette même littérature a perdu aujourd'hui sa force destructrice, il est tout à fait normal que les autres formes d'écriture l'aient depuis longtemps perdue. Je ne dis pas que l'écriture doive être remplacée par des moyens de communication qui ne s'appuient pas sur des lettres. Il n'est pas question ici de McLuhan et c'est un peu différent aussi de ce que Barthes appelle écriture. Il s'agit plutôt d'un système tout à fait caractéristique de la société capitaliste et de la société bourgeoise, c'est-à-dire d'un système qui produit tout un ensemble de savoirs et de symboles, lui attribue des valeurs, le distribue et le transmet. Voilà ce qu'on peut appeler, en gros, notre « système d'écriture ». Il est certain que, dans une tout autre structure sociale, ce système de production d'ensembles de symboles et de détermination de valeurs est entièrement différent. L'humanité continuera assurément à tracer des lettres sur des feuilles de papier, sur des affiches, à faire des dazibaos.

Pour terminer, au risque de faire une digression, j'aimerais ajouter une chose. Je ne sais pas ce qu'il en est au Japon, mais, en Occident, les étudiants et les universitaires, c'est-à-dire ceux qui ont

pour mission de distribuer le savoir et pour tâche de le recevoir, ont compris depuis Mai 1968 que leurs activités étaient profondément liées à l'évolution actuelle de la société bourgeoise. Malgré cette découverte, ils n'ont pas saisi ce que pouvait signifier le fait de dispenser et de recevoir un enseignement au sein de cette société et ils n'ont pas compris que cet enseignement, au fond, n'était rien d'autre que le renouvellement et la reproduction des valeurs et des connaissances de la société bourgeoise. Tous ceux qui enseignent et apprennent, et cela pas seulement en Europe, mais dans tous les pays du monde, sont en train de vivre une crise et, là, les mots qu'ils utilisent et l'acception qu'ils leur donnent doivent être révisés.

Si j'ai parlé de l'affadissement de l'écriture en tant que transgression, c'est parce que beaucoup d'écrivains européens se croient protégés de cette situation par leur écriture. Certains d'entre eux – je peux vous l'affirmer avec certitude – pensent et clament la chose suivante : « Quand j'écris, ce que j'écris ne peut être que subversif, car cela se produit dans cet espace extérieur, dans cet espace nécessairement exclu de la société, dans cet espace que Blanchot aurait appelé le " lieu neutre " de l'écriture. » Bien sûr, ce n'est pas du tout Blanchot que j'attaque ici. D'ailleurs, il existe certainement des lieux neutres de l'écriture, du moins en existait-il jusqu'à une date récente. Mais je ne suis plus sûr qu'aujourd'hui ces lieux conservent encore leur caractère neutre – bien sûr, ces lieux d'écriture n'ont pas été neutres en raison de leur emplacement historico-social, mais, en gros, ils se trouvaient au-dehors, dans leur rapport avec la société –, et je ne sais plus s'ils conservent cette extériorité. Et il me semble que cette impossibilité d'enseigner et d'apprendre que, en ce moment, dans toutes les universités du monde, éprouvent universitaires et étudiants devrait être partagée par tous ceux qui écrivent et tous ceux qui lisent. Bien sûr, il sera toujours nécessaire d'enseigner et d'acquérir des connaissances. Mais quelle devrait en être la méthode? Cela, nous ne le savons pas bien encore. En tout cas, l'inquiétude qui nous saisit en ce moment – vous aussi, vous devez bien le savoir, elle rend difficiles les cours, les leçons, leur accueil –, cette difficulté sera sans doute nécessaire et, un jour, portera ses fruits, mais ne doit-elle pas être transférée à l'écriture et ne doit-elle pas être éprouvée de la même manière? Les écrivains ne peuvent pas rester dans un lieu sûr à l'abri de cette immense contestation politique menée contre le système de l'éducation et du savoir dans les sociétés capitalistes. En tout cas, en Chine, les écrivains, à l'égal des enseignants et des étudiants, ne sont pas protégés, en raison même de leur statut d'écrivain. Dans notre société non plus, il ne faudrait

pas que l'écriture serve d'alibi et que, sous ce prétexte, ce qui à l'université ferait l'objet d'une attaque soit étouffé et calfeutré.

Eh bien, depuis que j'ai posé la question de savoir s'il ne fallait pas cesser d'écrire, je crois que j'ai déjà beaucoup parlé. Ne serait-il pas temps que je cesse aussi de parler?

83 *La folie et la société*

« Kyôki to shakai » (« La folie et la société »; trad. R. Nakamura), *Misuzu*, décembre 1970, pp. 16-22. (Conférence donnée le 29 septembre 1970 à l'Institut franco-japonais de Kyôto.)

Dans l'étude des systèmes de pensée en Occident, la démarche traditionnelle a consisté jusqu'ici à ne prêter attention qu'à des phénomènes positifs. Or, ces dernières années, en ethnologie, Lévi-Strauss a exploré une méthode qui permet de mettre au jour la structure négative dans toute société ou toute culture. Par exemple, il a démontré que, si l'inceste est interdit au sein d'une culture, cela ne relève pas de l'affirmation d'un certain type de valeurs. C'est qu'il y a là, pour ainsi dire, un échiquier de cases grises ou bleu clair, à peine perceptibles, qui définissent la modalité d'une culture : c'est la trame de ces cases que j'ai voulu appliquer à l'étude de l'histoire des systèmes de pensée. Pour moi, il s'agissait donc non pas de savoir ce qui est affirmé et valorisé dans une société ou dans un système de pensée, mais d'étudier ce qui est rejeté et exclu. Je me suis contenté d'utiliser une méthode de travail qui était déjà reconnue en ethnologie.

La folie a été, de tout temps, exclue. Or, durant ces cinquante dernières années, dans ce qu'on appelle les pays avancés, les ethnologues et les psychiatres comparatistes ont tenté, en premier lieu, de déterminer si la folie qu'on rencontrait dans leur pays, à savoir les troubles mentaux comme la névrose obsessionnelle, la paranoïa, la schizophrénie, existaient aussi dans les sociétés dites « primitives ». Ils ont cherché à savoir, en second lieu, si ces sociétés primitives n'accordaient pas aux fous un statut différent de celui qu'on constatait dans leur pays. Alors que, dans leur société, les fous étaient exclus, les sociétés primitives ne leur reconnaissaient-elles pas une valeur positive? Par exemple, les chamans en Sibérie ou en Amérique de Nord ne sont-ils pas des malades mentaux? En troisième lieu, ils se sont demandé si certaines sociétés n'étaient pas

malades elles-mêmes. Par exemple, Ruth Benedict a conclu que toute la tribu des Indiens Kwakiutl présentait un caractère paranoïaque.

Aujourd'hui je voudrais vous parler en suivant une démarche inverse par rapport à celle de ces chercheurs. Je voudrais premièrement examiner quel était le statut du fou dans les sociétés primitives, deuxièmement vérifier ce qu'il en est dans nos sociétés industrielles, troisièmement réfléchir sur la cause de la mutation qui s'est opérée au XIXe siècle, et enfin, à titre de conclusion, démontrer que la position dans laquelle se trouve le fou n'a pas fondamentalement changé dans la société moderne industrielle.

En gros, les domaines des activités humaines peuvent être divisés en ces quatre catégories :

- travail, ou production économique;
- sexualité, famille, c'est-à-dire reproduction de la société;
- langage, parole;
- activités ludiques, comme jeux et fêtes.

Or, dans toutes les sociétés, il y a des personnes qui ont des comportements différents des autres, échappant aux règles communément définies dans ces quatre domaines, bref, ce qu'on appelle les individus marginaux. Dans la population ordinaire déjà, le rapport au travail varie selon le sexe et l'âge. Dans beaucoup de sociétés, les dirigeants politiques et les ecclésiastiques, s'il leur arrive de contrôler le travail des autres ou de servir d'intermédiaire avec la force surnaturelle, ne travaillent pas directement eux-mêmes et ne sont pas concernés par le circuit de la production.

Il y a aussi des personnes qui échappent au deuxième circuit de reproduction sociale. Les célibataires constituent un exemple et on en voit beaucoup, en particulier, chez les religieux. Par ailleurs, chez les Indiens d'Amérique du Nord, on sait qu'il existe des homosexuels et des travestis : il faut dire qu'ils occupent une position marginale dans la reproduction sociale.

En troisième lieu, dans le discours aussi, il y a des personnes qui échappent à la norme. Les paroles qu'elles emploient ont des sens différents. Dans le cas d'un prophète, des paroles qui recèlent un sens symbolique pourraient un jour révéler leur vérité cachée. Les mots qu'utilisent les poètes sont d'ordre esthétique et échappent également à la norme.

En quatrième lieu, dans toutes les sociétés, il y a des personnes exclues des jeux et des fêtes. Tantôt elles le sont parce qu'on les considère comme dangereuses, tantôt elles sont elles-mêmes l'objet d'une fête. Comme le bouc émissaire chez les Hébreux : il arrive

que quelqu'un soit sacrifié en assumant le crime des autres; pendant que la cérémonie de son exclusion a lieu, le peuple organise une fête.

Dans tous ces cas, ceux qui sont exclus diffèrent d'un domaine à l'autre, mais il arrive que la même personne soit exclue dans tous les domaines : c'est le fou. Dans toutes les sociétés ou presque, le fou est exclu en toute chose et, suivant les cas, il se voit accorder un statut religieux, magique, ludique ou pathologique.

Par exemple, dans une tribu primitive d'Australie, le fou est considéré comme un être redoutable pour la société, doté d'une force surnaturelle. D'autre part, certains fous deviennent des victimes de la société. En tout cas, ce sont des gens qui ont des comportements différents des autres, dans le travail, dans la famille, dans le discours et dans les jeux.

Ce que je voudrais maintenant évoquer est le fait que, de la même manière dans nos sociétés industrielles modernes, les fous sont exclus de la société ordinaire par un système d'exclusion isomorphe et se voient assigner un caractère marginal.

Premièrement, en ce qui concerne le travail, même de nos jours, le premier critère pour déterminer la folie chez un individu consiste à montrer que c'est un homme inapte au travail. Freud a dit avec justesse que le fou (il parlait principalement des névrosés) était une personne qui ne pouvait ni travailler ni aimer. Je reviendrai sur le verbe « aimer », mais, dans cette idée de Freud, il y a une profonde vérité historique. En Europe, au Moyen Âge, l'existence des fous était admise. Parfois, ils s'excitaient, devenaient instables ou se montraient paresseux, mais il leur était permis d'errer çà et là. Or, à partir du XVII[e] siècle environ, la société industrielle s'est constituée et l'existence de telles personnes n'est plus tolérée. En réponse aux exigences de la société industrielle, on a créé presque simultanément en France et en Angleterre de grands établissements pour les interner. Ce n'était pas uniquement des fous qu'on y mettait, mais c'étaient aussi des chômeurs, des infirmes, des vieillards, tout ceux qui ne pouvaient pas travailler.

Selon le point de vue traditionnel des historiens, c'est à la fin du XVIII[e] siècle, c'est-à-dire en 1793 en France, que Pinel a délivré les fous de leurs chaînes et c'est à peu près au même moment en Angleterre que Tuke, un quaker, a créé un hôpital psychiatrique. On considère que les fous étaient traités jusqu'alors de criminels et que Pinel et Tuke les ont qualifiés pour la première fois de malades. Mais je suis obligé de dire que ce point de vue est erroné. Premièrement il n'est pas vrai qu'avant la Révolution les fous aient été considérés comme des criminels. Deuxièmement, c'est un préjugé que de penser que les fous ont été libérés de leur statut antérieur.

Cette seconde idée constitue probablement un plus grand préjugé que la première. En général, tant dans la société primitive que dans la société moderne, tant au Moyen Âge qu'au XX[e] siècle, ce qu'on pourrait appeler un statut universel est accordé aux fous. La seule différence est que, du XVII[e] siècle au XIX[e] siècle, le droit d'exiger l'internement d'un fou appartenait à la famille. C'était d'abord la famille qui excluait les fous. Or, à partir du XIX[e] siècle, cette prérogative familiale s'est perdue progressivement et a été concédée aux médecins. Pour faire interner un fou, on a exigé un certificat médical et, une fois interné, le fou s'est vu privé de toute responsabilité et de tout droit en tant que membre de la famille, il perdait même la citoyenneté, il était frappé d'interdiction. On pourrait dire que le droit l'a emporté sur la médecine pour doter les fous d'un statut marginal.

Deuxièmement, en ce qui concerne la sexualité et le système familial, il y a un fait à remarquer. Lorsqu'on consulte des documents européens jusqu'au début du XIX[e] siècle, les pratiques sexuelles comme la masturbation, l'homosexualité, la nymphomanie ne sont pas du tout traitées comme relevant de la psychiatrie. C'est à partir du début du XIX[e] siècle que ces anomalies sexuelles ont été identifiées à la folie et considérées comme des troubles manifestés par un être incapable de s'adapter à la famille bourgeoise européenne. À partir du moment où Beyle à décrit la paralysie progressive et démontré qu'elle était due à la syphilis, l'idée que la principale cause de la folie résidait en l'anomalie sexuelle s'est affermie. Lorsque Freud a considéré le trouble de la libido comme une cause ou une expression de la folie, cela a exercé le même type d'influence.

Troisièmement, le statut du fou par rapport au langage était curieux en Europe. D'un côté, la parole des fous était rejetée comme étant sans valeur et, de l'autre, elle n'était jamais complètement annihilée. On lui prêtait toujours une attention particulière.

Pour prendre un exemple, en premier lieu, du Moyen Âge à la fin de la Renaissance, dans la petite société des aristocrates, existaient des bouffons. On peut dire que le bouffon était, en quelque sorte, l'institutionnalisation de la parole de la folie. Sans rapport avec la morale et la politique, et, de plus, sous le couvert de l'irresponsabilité, il racontait sous forme symbolique la vérité que les hommes ordinaires ne pouvaient pas énoncer.

Pour prendre un second exemple, jusqu'au XIX siècle, la littéra-

ture était fortement institutionnalisée pour pouvoir étayer la morale de la société ou pour divertir les gens. Or, de nos jours, la parole de la littérature s'est totalement affranchie de tout cela et elle est devenue totalement anarchique. C'est-à-dire qu'il y a une curieuse affinité entre littérature et folie. Le langage littéraire n'est pas contraint aux règles du langage quotidien. Par exemple, il n'est pas soumis à la sévère règle de dire constamment la vérité, pas plus que celui qui raconte n'est assujetti à l'obligation de rester toujours sincère dans ce qu'il pense et ressent. Bref, à la différence de ceux de la politique ou des sciences, les mots de littérature occupent une position marginale par rapport au langage quotidien.

En ce qui concerne la littérature européenne, c'est au cours de ces trois périodes que le langage littéraire s'est fait particulièrement marginal.

1) Au XVIe siècle, il est alors devenu encore plus marginal qu'au Moyen Âge : les épopées et les romans chevaleresques étaient destructifs et contestataires par rapport à la société. C'est le cas de l'*Éloge de la folie* d'Érasme, de l'œuvre du Tasse ou du théâtre élisabéthain. En France, il y a même une littérature de la folie qui est apparue. Le duc de Bouillon a même fait imprimer à ses frais le texte d'un fou, et les Français se plaisaient à le lire.

2) La deuxième époque va de la fin du XVIIIe siècle au début du XIXe siècle. En tant que littérature de fous, on vit paraître les poésies de Hölderlin et de Blake, ainsi que l'œuvre de Raymond Roussel. Ce dernier est entré dans un hôpital psychiatrique pour névrose obsessionnelle afin de recevoir les soins de l'éminent psychiatre Pierre Janet, mais il s'est finalement suicidé. Or qu'un auteur contemporain comme Robbe-Grillet ait eu Roussel comme point de départ, on le voit au simple fait qu'il lui dédie son premier livre *. Pour sa part, Antonin Artaud était schizophrène : c'est lui qui, après l'affaiblissement du surréalisme, a créé une percée dans le monde poétique en ouvrant de nouvelles perspectives. Par ailleurs, il suffirait de penser à Nietzsche et à Baudelaire pour affirmer qu'il faut imiter la folie ou devenir effectivement fou afin d'établir de nouveaux champs en littérature.

3) De nos jours, les gens font de plus en plus attention au rapport entre littérature et folie. En fin de compte, la folie et la littérature sont marginales par rapport au langage quotidien et elles cherchent le secret de la production littéraire générale dans un modèle qui est la folie.

En dernier lieu, réfléchissons à la situation où se trouve le fou par

* Robbe-Grillet (A.), *Un régicide*, Paris, Éd. de Minuit, 1949.

Michel Foucault, Dits et écrits 1970

rapport aux jeux dans une société industrielle. Dans le théâtre traditionnel européen – je suppose que c'est la même chose au Japon –, le fou a assumé un rôle central, du Moyen Âge au XVIIIe siècle. Le fou faisait rire les spectateurs. Car il voyait ce que les autres acteurs ne voyaient pas et révélait le dénouement de la trame avant eux. C'est-à-dire que c'est un être qui révèle la vérité avec brio. *Le Roi Lear* de Shakespeare est un bon exemple. Le roi Lear est une victime de son propre fantasme, mais en même temps c'est quelqu'un qui raconte la vérité. En d'autres termes, le fou dans le théâtre, c'est un personnage qui exprime avec son corps la vérité dont les autres acteurs et les spectateurs ne sont pas conscients, personnage à travers lequel la vérité apparaît.

Par ailleurs, au Moyen Âge, il y avait beaucoup de fêtes, mais, parmi elles, il y en avait une seule qui n'était pas religieuse. C'est ce qu'on appelle la fête de la Folie. Dans cette fête, les rôles sociaux et traditionnels étaient entièrement renversés : un pauvre jouait le rôle d'un riche, le faible celui d'un puissant. Les sexes étaient intervertis, les interdits sexuels annihilés. Le petit peuple avait, à l'occasion de cette fête, le droit de dire ce qu'il voulait à l'évêque ou au maire. En général, c'étaient des insultes... Bref, dans cette fête, toutes les institutions sociales, linguistiques, familiales étaient renversées et remises en question. Dans l'église, un profane célébrait la messe; après quoi il amenait un âne dont le braiement était perçu comme une dérision des litanies de messe. En fin de compte, il s'agissait d'une contre-fête par rapport au dimanche, à Noël ou à Pâques, qui échappait au circuit habituel des fêtes ordinaires.

De nos jours, le sens politico-religieux des fêtes est perdu; à la place, on a recours à l'alcool ou à la drogue comme à une méthode de contestation face à l'ordre social et on crée par là, en quelque sorte, une folie artificielle. C'est au fond une imitation de la folie et on peut considérer cela comme une tentative d'embraser la société en créant le même état que la folie.

Je ne suis absolument pas structuraliste. Le structuralisme n'est qu'une modalité d'analyse. Par exemple, comment les conditions dans lesquelles le fou se trouve ont-elles changé du Moyen Âge à nos jours? Quelles étaient les conditions nécessaires à ce changement? Je ne fais que recourir à la méthode structuraliste pour analyser tout cela.

Au Moyen Âge et à la Renaissance, il était permis aux fous d'exister au sein de la société. Ce qu'on appelle l'idiot du village ne se mariait pas, ne participait pas aux jeux, il était nourri et soutenu

par les autres. Il errait de ville en ville, parfois il entrait dans l'armée, il se faisait marchand ambulant, mais, lorsqu'il devenait trop excité et dangereux, les autres construisaient une petite maison à l'extérieur de la ville où ils l'enfermaient provisoirement. La société arabe est toujours tolérante à l'égard des fous. Au XVII[e] siècle, la société européenne est devenue intolérante à l'égard des fous. La cause en est, comme je l'ai dit, que la société industrielle commençait à se former. J'ai également raconté comment, dès avant 1650 jusqu'à 1750, dans des villes comme Hambourg, Lyon, Paris, des établissements de grande dimension ont été créés pour interner non seulement les fous, mais les vieillards, les malades, les chômeurs, les oisifs, les prostituées, tous ceux qui se trouvaient en dehors de l'ordre social. La société industrielle capitaliste ne pouvait tolérer l'existence de groupes de vagabonds. Sur un demi-million d'habitants que comptait la population parisienne, six mille ont été internés. Dans ces établissements, il n'y avait aucune intention thérapeutique, tous étaient assujettis aux travaux forcés. En 1665, la police a été réorganisée à Paris : c'est là qu'un échiquier de cases pour la formation sociale se constituait; la police surveillait constamment les vagabonds internés.

L'ironie est que, dans les hôpitaux psychiatriques modernes, des traitements par le travail se pratiquent fréquemment. La logique qui sous-tend cette pratique est évidente. Si l'inaptitude au travail est le premier critère de la folie, il suffit qu'on apprenne à travailler dans l'hôpital pour guérir de la folie.

Or pourquoi la situation des fous a-t-elle changé de la fin du XVIII[e] siècle au début du XIX[e] siècle? On dit que Pinel a délivré les fous en 1793, mais ceux qu'il a libérés n'étaient que des infirmes, des vieillards, des oisifs, des prostituées; il a laissé les fous dans les établissements. Si cela s'est produit à cette époque, c'est qu'à partir du début du XIX[e] siècle la vitesse du développement industriel s'est accélérée, et que, en tant que premier principe du capitalisme, les hordes de chômeurs prolétaires étaient considérées comme une armée de réserve de la force du travail. Pour cette raison, ceux qui ne travaillaient pas, tout en étant capables de travailler, ont été sortis des établissements. Mais, là aussi, un second processus de sélection s'est opéré : non pas ceux qui ne voulaient pas travailler, mais ceux qui n'avaient pas la faculté de travailler, à savoir les fous, ont été laissés dans les établissements et on les a considérés comme des patients dont les troubles avaient des causes caractérielles ou psychologiques.

Ainsi, ce qui était jusqu'alors un établissement d'internement est

devenu un hôpital psychiatrique, un organisme de traitement. Il s'est ensuivi une mise en place d'hôpitaux : 1) afin d'interner ceux qui n'avaient pas la faculté de travailler pour des raisons physiques; 2) afin d'interner ceux qui ne pouvaient pas travailler pour des raisons non corporelles. Dès lors, les troubles mentaux étaient devenus l'objet de la médecine et une catégorie sociale appelée psychiatre était née.

Je ne cherche pas à nier la psychiatrie, mais cette médicalisation du fou s'est produite bien tard historiquement, et il ne me semble pas que ce résultat ait exercé une influence profonde sur le statut du fou. De plus, si cette médicalisation s'est produite, c'est, comme je l'ai dit tout à l'heure, pour des raisons essentiellement économiques et sociales : c'est ainsi que le fou a été identifié au malade mental et qu'une entité appelée maladie mentale a été découverte et développée. Les hôpitaux psychiatriques ont été créés comme quelque chose de symétrique par rapport aux hôpitaux pour les maladies physiques. On pourrait dire que le fou est un avatar de nos sociétés capitalistes, et il me semble que, au fond, le statut du fou ne varie nullement entre les sociétés primitives et les sociétés avancées. Cela ne fait que démontrer le primitivisme de nos sociétés.

En fin de compte, je voulais aujourd'hui montrer le caractère traumatisant que possèdent encore nos sociétés. Si de nos jours quelque chose a revalorisé un tant soit peu le statut du fou, ce serait l'apparition de la psychanalyse et des psychotropes. Mais cette percée n'a fait que commencer. Notre société exclut toujours les fous. Quant à savoir si c'est le cas seulement dans les sociétés capitalistes et ce qu'il en est dans les sociétés socialistes, ma connaissance sociologique n'est pas suffisante pour porter un jugement.

1971

84 *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*

« Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1971, pp. 145-172.

1) La généalogie est grise; elle est méticuleuse et patiemment documentaire. Elle travaille sur des parchemins embrouillés, grattés, plusieurs fois récrits.

Paul Ree a tort, comme les Anglais, de décrire des genèses linéaires – d'ordonner, par exemple, au seul souci de l'utile, toute l'histoire de la morale : comme si les mots avaient gardé leur sens, les désirs, leur direction, les idées, leur logique; comme si ce monde des choses dites et voulues n'avait pas connu invasions, luttes, rapines, déguisements, ruses. De là, pour la généalogie, une indispensable retenue : repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone; les guetter là où on les attend le moins et dans ce qui passe pour n'avoir point d'histoire – les sentiments, l'amour, la conscience, les instincts; saisir leur retour, non point pour tracer la courbe lente d'une évolution, mais pour retrouver les différentes scènes où ils ont joué des rôles différents; définir même le point de leur lacune, le moment où ils n'ont pas eu lieu (Platon à Syracuse n'est pas devenu Mahomet...).

La généalogie exige donc la minutie du savoir, un grand nombre de matériaux entassés, de la patience. Ses « monuments cyclopéens »[1], elle ne doit pas les bâtir à coup de « grandes erreurs bienfaisantes », mais de « petites vérités sans apparence, établies par une méthode sévère »[2]. Bref, un certain acharnement dans l'érudition. La généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l'« origine ».

1. *Le Gai Savoir*, § 7.
2. *Humain, trop humain*, § 3.

2) On trouve chez Nietzsche deux emplois du mot *Ursprung*. L'un n'est pas marqué : on le rencontre en alternance avec des termes comme *Entstehung, Herkunft, Abkunft, Geburt*. La *Généalogie de la morale*, par exemple, parle aussi bien, à propos du devoir ou du sentiment de la faute, de leur *Entstehung* ou de leur *Ursprung*[1]; dans *Le Gai Savoir*, il est question, à propos de la logique et de la connaissance, soit d'une *Ursprung*, soit d'une *Entstehung*, soit d'une *Herkunft*[2].

L'autre emploi du mot est marqué. Il arrive en effet que Nietzsche le place en opposition à un autre terme : le premier paragraphe d'*Humain, trop humain* met face à face l'origine miraculeuse *(Wunderursprung)* que cherche la métaphysique, et les analyses d'une philosophie historique, qui, elle, pose des questions *über Herkunft und Anfang*. Il arrive aussi que *Ursprung* soit utilisé sur un mode ironique et déceptif. En quoi, par exemple, consiste ce fondement originaire *(Ursprung)* de la morale qu'on cherche depuis Platon? « En d'horribles petites conclusions. *Pudenda origo*[3]. » Ou bien encore : où faut-il chercher cette origine de la religion *(Ursprung)* que Schopenhauer plaçait dans un certain sentiment métaphysique de l'au-delà? Tout simplement dans une invention *(Erfindung)*, dans un tour de passe-passe, dans un artifice *(Kunststück)*, dans un secret de fabrication, dans un procédé de magie noire, dans le travail des *Schwarzkünstler*[4].

Pour l'usage de tous ces mots, et pour les jeux propres au terme *Ursprung*, l'un des textes les plus significatifs est l'avant-propos de la *Généalogie*. Au début du texte, l'objet de la recherche est défini comme l'origine des préjugés moraux; le terme alors utilisé est *Herkunft*. Puis Nietzsche revient en arrière, fait l'historique de cette enquête dans sa propre vie; il rappelle le temps où il « calligraphiait » la philosophie et où il se demandait s'il fallait attribuer à Dieu l'origine du mal. Question qui le fait sourire maintenant et dont il dit justement que c'était une recherche d'*Ursprung*; même mot pour caractériser un peu plus loin le travail de Paul Ree[5]. Puis il évoque les analyses proprement nietzschéennes qui ont commencé

1. *La Généalogie de la morale*, II, § 6 et § 8.
2. *Le Gai Savoir*, 110, 111, 300.
3. *Aurore*, § 102.
4. *Le Gai Savoir*, § 151 et § 353. De même dans *Aurore*, § 62; *Généalogie*, I, § 14. *Le Crépuscule des idoles*, « Les grandes erreurs », § 7.
5. L'œuvre de P. Ree s'appelait *Ursprung der moralischen Empfindungen*.

avec *Humain, trop humain*; pour les caractériser, il parle de *Herkunft-hypothesen*. Or ici l'emploi du mot *Herkunft* n'est sans doute pas arbitraire : il sert à désigner plusieurs textes de *Humain, trop humain* consacrés à l'origine de la moralité, de l'ascèse, de la justice et du châtiment. Et, pourtant, dans tous ces développements, le mot qui avait été utilisé alors était *Ursprung* [1]. Comme si, à l'époque de *La Généalogie*, et en ce point du texte, Nietzsche voulait faire valoir une opposition entre *Herkunft* et *Ursprung*, qu'il n'avait pas fait jouer quelque dix ans auparavant. Mais, aussitôt après l'utilisation spécifiée de ces deux termes, Nietzsche revient, dans les derniers paragraphes de l'avant-propos, à un usage neutre et équivalent [2].

Pourquoi Nietzsche généalogiste récuse-t-il, au moins en certaines occasions, la recherche de l'origine *(Ursprung)*? Parce que d'abord on s'efforce d'y recueillir l'essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif. Rechercher une telle origine, c'est essayer de retrouver « ce qui était déjà », le « cela même » d'une image exactement adéquate à soi; c'est tenir pour adventices toutes les péripéties qui ont pu avoir lieu, toutes les ruses et tous les déguisements; c'est entreprendre de lever tous les masques, pour dévoiler enfin une identité première. Or, si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, qu'apprend-il? Que derrière les choses il y a « tout autre chose » : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères. La raison? Mais elle est née d'une façon tout à fait « raisonnable » – du hasard [3]. L'attachement à la vérité et la rigueur des méthodes scientifiques? De la passion des savants, de leur haine réciproque, de leurs discussions fanatiques et toujours reprises, du besoin de l'emporter – armes lentement forgées au long des luttes personnelles [4]. Et la liberté, serait-elle, à la racine de l'homme, ce qui le lie à l'être et à la vérité? En fait, elle n'est qu'une « invention des classes dirigeantes » [5]. Ce qu'on trouve, au commencement historique des choses, ce n'est pas l'identité encore préservée de leur origine – c'est la discorde des autres choses, c'est le disparate.

1. Dans *Humain, trop humain*, l'aphorisme 92 s'intitulait *Ursprung der Gerechtigkeit*.
2. Dans le texte même de la *Généalogie*, *Ursprung* et *Herkunft* sont employées à plusieurs reprises de manière à peu près équivalente (I, 2; II, 8, 11, 12, 16, 17).
3. *Aurore*, § 123.
4. *Humain, trop humain*, § 34.
5. *Le Voyageur et son ombre*, § 9.

L'histoire apprend aussi à rire des solennités de l'origine. La haute origine, c'est la « surpousse métaphysique qui se refait jour dans la conception qu'au commencement de toutes choses se trouve ce qu'il y a de plus précieux et de plus essentiel » [1] : on aime à croire qu'à leur début les choses étaient en leur perfection; qu'elles sortirent éclatantes des mains du créateur, ou dans la lumière sans ombre du premier matin. L'origine est toujours avant la chute, avant le corps, avant le monde et le temps; elle est du côté des dieux, et à la raconter on chante toujours une théogonie. Mais le commencement historique est bas. Non pas au sens de modeste, ou de discret comme le pas de la colombe, mais dérisoire, ironique, propre à défaire toutes les infatuations : « On cherchait à éveiller le sentiment de la souveraineté de l'homme, en montrant sa naissance divine : cela est devenu maintenant un chemin interdit; car à sa porte il y a le singe [2]. » L'homme a commencé par la grimace de ce qu'il allait devenir; Zarathoustra lui-même aura son singe qui sautera derrière lui et tirera le pan de son vêtement.

Enfin, dernier postulat de l'origine, lié aux deux premiers : elle serait le lieu de la vérité. Point absolument reculé, et antérieur à toute connaissance positive, c'est elle qui rendrait possible un savoir qui pourtant la recouvre, et ne cesse, dans son bavardage, de la méconnaître; elle serait à cette articulation inévitablement perdue où la vérité des choses se noue à une vérité du discours qui l'obscurcit aussitôt et la perd. Nouvelle cruauté de l'histoire qui contraint d'inverser le rapport et d'abandonner la quête « adolescente » : derrière la vérité, toujours récente, avare et mesurée, il y a la prolifération millénaire des erreurs. Ne croyons plus « que la vérité demeure en vérité, quand on lui arrache le voile; nous avons assez vécu pour en être persuadés [3]. La vérité, sorte d'erreur qui a pour elle de ne pouvoir être réfutée, sans doute parce que la longue cuisson de l'histoire l'a rendue inaltérable [4]. Et, d'ailleurs, la question même de la vérité, le droit qu'elle se donne de réfuter l'erreur ou de s'opposer à l'apparence, la manière dont tour à tour elle fut accessible aux sages, puis réservée aux seuls hommes de piété, ensuite retirée dans un monde hors d'atteinte où elle joua à la fois le rôle de la consolation et de l'impératif, rejetée enfin comme idée inutile, superflue, partout contredite, tout cela n'est-ce pas une his-

1. *Ibid.*, § 3.
2. *Aurore*, § 49.
3. *Nietzsche contre Wagner*, p. 99. (*Nietzsche contre Wagner. Dossier d'un psychologue*, trad. J.-C. Hémery, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1974, t. VIII, pp. 343-372 [*N.d.É.*].)
4. *Le Gai Savoir*, § 265 et § 110.

toire, l'histoire d'une erreur qui a nom vérité? La vérité et son règne originaire ont eu leur histoire dans l'histoire. À peine en sortons-nous « à l'heure de l'ombre la plus courte », quand la lumière ne semble plus venir du fond du ciel et des premiers moments du jour [1].

Faire la généalogie des valeurs, de la morale, de l'ascétisme, de la connaissance ne sera donc jamais partir à la quête de leur « origine », en négligeant comme inaccessibles tous les épisodes de l'histoire; ce sera au contraire s'attarder aux méticulosités et aux hasards des commencements; prêter une attention scrupuleuse à leur dérisoire méchanceté; s'attendre à les voir surgir, masques enfin baissés, avec le visage de l'autre; ne pas avoir de pudeur à aller les chercher là où ils sont – en « fouillant les bas-fonds »; leur laisser le temps de remonter du labyrinthe où nulle vérité ne les a jamais tenus sous sa garde. Le généalogiste a besoin de l'histoire pour conjurer la chimère de l'origine, un peu comme le bon philosophe a besoin du médecin pour conjurer l'ombre de l'âme. Il faut savoir reconnaître les événements de l'histoire, ses secousses, ses surprises, les chancelantes victoires, les défaites mal digérées, qui rendent compte des commencements, des atavismes et des hérédités; comme il faut savoir diagnostiquer les maladies du corps, les états de faiblesse et d'énergie, ses fêlures et ses résistances pour juger de ce qu'est un discours philosophique. L'histoire, avec ses intensités, ses défaillances, ses fureurs secrètes, ses grandes agitations fiévreuses comme ses syncopes, c'est le corps même du devenir. Il faut être métaphysicien pour lui chercher une âme dans l'idéalité lointaine de l'origine.

3) Des termes comme *Entstehung* ou *Herkunft* marquent mieux que *Ursprung* l'objet propre de la généalogie. On les traduit d'ordinaire par « origine », mais il faut essayer de restituer leur utilisation propre.

Herkunft : c'est la souche, la *provenance*; c'est la vieille appartenance à un groupe – celui du sang, celui de la tradition, celui qui se noue entre ceux de même hauteur ou de même bassesse. Souvent, l'analyse de la *Herkunft* met en jeu la race [2] ou le type social [3]. Cependant, il ne s'agit pas tellement de retrouver chez un individu, un sentiment ou une idée les caractères génériques qui permettent de l'assimiler à d'autres – et de dire : ceci est grec, ou ceci est

1. *Le Crépuscule des idoles,* « Comment le monde-vérité devient enfin une fable ».
2. Par exemple, *Le Gai Savoir,* § 135; *Par-delà le bien et le mal,* § 200, 242, 244; *Généalogie,* I, § 5.
3. *Le Gai Savoir,* § 348-349; *Par-delà...,* § 260.

Michel Foucault, Dits et écrits 1971

anglais; mais de repérer toutes les marques subtiles, singulières, sous-individuelles qui peuvent s'entrecroiser en lui et former un réseau difficile à démêler. Loin d'être une catégorie de la ressemblance, une telle origine permet de débrouiller, pour les mettre à part, toutes les marques différentes : les Allemands s'imaginent être arrivés au bout de leur complexité quand ils ont dit qu'ils avaient l'âme double; ils se sont trompés d'un bon chiffre, ou plutôt ils essaient comme ils peuvent de maîtriser le pêle-mêle de races dont ils sont constitués [1]. Là où l'âme prétend s'unifier, là où le Moi s'invente une identité ou une cohérence, le généalogiste part à la recherche du commencement – des commencements innombrables qui laissent ce soupçon de couleur, cette marque presque effacée qui ne saurait tromper un œil un peu historique; l'analyse de la provenance permet de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux lieux et places de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus.

La provenance permet aussi de retrouver sous l'aspect unique d'un caractère, ou d'un concept, la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) ils se sont formés. La généalogie ne prétend pas remonter le temps pour rétablir une grande continuité par-delà la dispersion de l'oubli; sa tâche n'est pas de montrer que le passé est encore là, bien vivant dans le présent, l'animant encore en secret, après avoir imposé à toutes les traverses du parcours une forme dessinée dès le départ. Rien qui ressemblerait à l'évolution d'une espèce, au destin d'un peuple. Suivre la filière complexe de la provenance, c'est au contraire maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre : c'est repérer les accidents, les infimes déviations – ou au contraire les retournements complets –, les erreurs, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs qui ont donné naissance à ce qui existe et vaut pour nous; c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident [2]. C'est pourquoi sans doute toute origine de la morale, du moment qu'elle n'est pas vénérable – et la *Herkunft* ne l'est jamais –, vaut critique [3].

Dangereux héritage que celui qui nous est transmis par une telle provenance. Nietzsche, à plusieurs reprises, associe les termes de *Herkunft* et d'*Erbschaft.* Mais qu'on ne s'y trompe pas; cet héritage n'est point un acquis, un avoir qui s'accumule et se solidifie; plutôt, un ensemble de failles, de fissures, de couches hétérogènes qui le

1. *Par-delà...,* § 244.
2. *Généalogie,* III, 17. *Abkunft* du sentiment dépressif.
3. *Le Crépuscule...,* « Raisons de la philosophie ».

rendent instable, et, de l'intérieur ou d'en dessous, menacent le fragile héritier : « L'injustice et l'instabilité dans l'esprit de certains hommes, leur désordre et leur manque de mesure sont les dernières conséquences d'innombrables inexactitudes logiques, de manque de profondeur, de conclusions hâtives, dont leurs ancêtres se sont rendus coupables [1]. » La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni ; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même. Quelle conviction y résisterait? Bien plus, quel savoir? Faisons un peu l'analyse généalogique des savants – de celui qui collectionne les faits et en tient soigneusement registre, ou de celui qui démontre et réfute ; leur *Herkunft* décèlera vite les paperasses du greffier, ou les plaidoiries de l'avocat – leur père [2] – dans leur attention apparemment désintéressée, dans leur « pur » attachement à l'objectivité.

Enfin, la provenance tient au corps [3]. Elle s'inscrit dans le système nerveux, dans l'humeur, dans l'appareil digestif. Mauvaise respiration, mauvaise alimentation, corps débile et affaissé de ceux dont les ancêtres ont commis des erreurs ; que les pères prennent les effets pour les causes, croient à la réalité de l'au-delà ou posent la valeur de l'éternel, et c'est le corps des enfants qui en pâtira. Lâcheté, hypocrisie – simples rejetons de l'erreur ; non pas au sens socratique, non parce qu'il faut se tromper pour être méchant, non point parce qu'on s'est détourné de l'originaire vérité, mais parce que c'est le corps qui porte, dans sa vie et sa mort, dans sa force et sa faiblesse, la sanction de toute vérité et de toute erreur, comme il en porte aussi, et inversement, l'origine –, provenance. Pourquoi les hommes ont-ils inventé la vie contemplative? Pourquoi ont-ils prêté à ce genre d'existence une valeur suprême? Pourquoi ont-ils accordé vérité absolue aux imaginations qu'on y forme? « Pendant les époques barbares [...] si la vigueur de l'individu se relâche, s'il se sent fatigué ou malade, mélancolique ou rassasié et par conséquent d'une façon temporaire sans désirs et sans appétits, il devient un homme relativement meilleur, c'est-à-dire moins dangereux, et ses idées pessimistes ne se formulent plus que par des paroles et des réflexions. Dans cet état d'esprit, il deviendra penseur et annonciateur, ou bien son imagination développera ses superstitions [4]. » Le corps – et tout ce qui tient au corps, l'alimentation, le climat, le

1. *Aurore*, § 247.
2. *Le Gai Savoir*, § 348-349.
3. *Ibid.* : « *Der Mensch aus einem Auflösungszeitalters... der die Erbschaft einer vielfältigere Herkunft im Leibe hat* » (§ 200).
4. *Aurore*, § 42.

sol –, c'est le lieu de la *Herkunft* : sur le corps, on trouve le stigmate des événements passés, tout comme de lui naissent les désirs, les défaillances, et les erreurs ; en lui aussi ils se nouent et soudain s'expriment, mais en lui aussi ils se dénouent, entrent en lutte, s'effacent les uns les autres et poursuivent leur insurmontable conflit.

Le corps : surface d'inscription des événements (alors que le langage les marque et les idées les dissolvent), lieu de dissociation du Moi (auquel il essaie de prêter la chimère d'une unité substantielle), volume en perpétuel effritement. La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l'articulation du corps et de l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps.

4) *Entstehung* désigne plutôt l'*émergence*, le point de surgissement. C'est le principe et la loi singulière d'une apparition. De même qu'on incline trop souvent à chercher la provenance dans une continuité sans interruption, on aurait tort de rendre compte de l'émergence par le terme final. Comme si l'œil était apparu, depuis le fond des temps, pour la contemplation, comme si le châtiment avait toujours été destiné à faire exemple. Ces fins, apparemment dernières, ne sont rien de plus que l'actuel épisode d'une série d'asservissements : l'œil fut d'abord asservi à la chasse et à la guerre ; le châtiment fut tour à tour soumis au besoin de se venger, d'exclure l'agresseur, de se libérer à l'égard de la victime, d'effrayer les autres. Plaçant le présent à l'origine, la métaphysique fait croire au travail obscur d'une destination qui chercherait à se faire jour dès le premier moment. La généalogie, elle, rétablit les divers systèmes d'asservissement : non point la puissance anticipatrice d'un sens, mais le jeu hasardeux des dominations.

L'émergence se produit toujours dans un certain état des forces. L'analyse de l'*Entstehung* doit en montrer le jeu, la manière dont elles luttent les unes contre les autres, ou le combat qu'elles mènent en face des circonstances adverses, ou encore la tentative qu'elles font – se divisant contre elles-mêmes – pour échapper à la dégénérescence et reprendre vigueur à partir de leur propre affaiblissement. Par exemple, l'émergence d'une espèce (animale ou humaine) et sa solidité sont assurées « par un long combat contre des conditions constamment et essentiellement défavorables ». En effet, « l'espèce a besoin de l'espèce, en tant qu'espèce, comme de quelque chose qui, grâce à sa dureté, à son uniformité, à la simplicité de sa forme peut s'imposer et se rendre durable dans la lutte perpé-

tuelle avec les voisins ou les opprimés en révolte ». En revanche, l'émergence des variations individuelles se produit dans un autre état des forces, lorsque l'espèce a triomphé, que le danger extérieur ne la menace plus et que se déploie la lutte « des égoïsmes tournés les uns contre les autres qui éclatent en quelque sorte, luttent ensemble pour le soleil et la lumière »[1]. Il arrive aussi que la force lutte contre elle-même : et pas seulement dans l'ivresse d'un excès qui lui permet de se partager, mais dans le moment où elle s'affaiblit. Contre sa lassitude, elle réagit, prélevant sa force sur cette lassitude même qui ne cesse alors de croître, et se retournant vers elle pour l'abattre plus encore, elle va lui imposer limites, supplices et macérations, l'affubler d'une haute valeur morale et ainsi à son tour elle va reprendre vigueur. Tel est le mouvement par lequel naît l'idéal ascétique « dans l'instinct d'une vie dégénérescente qui... lutte pour l'existence »[2]; tel aussi le mouvement par lequel la Réforme est née, là où précisément l'Église était le moins corrompue[3]; dans l'Allemagne du XVIe siècle, le catholicisme avait encore assez de force pour se retourner contre lui-même, châtier son propre corps et sa propre histoire, et se spiritualiser dans une pure religion de la conscience.

L'émergence, c'est donc l'entrée en scène des forces; c'est leur irruption, le bond par lequel elles sautent de la coulisse sur le théâtre, chacune avec la vigueur, la juvénilité qui est la sienne. Ce que Nietzsche appelle l'*Entstehungsherd*[4] du concept de bon, ce n'est exactement ni l'énergie des forts ni la réaction des faibles; mais bien cette scène où ils se distribuent les uns en face des autres, les uns au-dessus des autres; c'est l'espace qui les répartit et se creuse entre eux, le vide à travers lequel ils échangent leurs menaces et leurs mots. Alors que la provenance désigne la qualité d'un instinct, son degré ou sa défaillance, et la marque qu'il laisse dans un corps, l'émergence désigne un lieu d'affrontement; encore faut-il se garder de l'imaginer comme un champ clos où se déroulerait une lutte, un plan où les adversaires seraient à égalité; c'est plutôt – l'exemple des bons et des mauvais le prouve – un « non-lieu », une pure distance, le fait que les adversaires n'appartiennent pas au même espace. Nul n'est donc responsable d'une émergence, nul ne peut s'en faire gloire; elle se produit toujours dans l'interstice.

En un sens, la pièce jouée sur ce théâtre sans lieu est toujours la même : c'est celle que répètent indéfiniment les dominateurs et les dominés. Que des hommes dominent d'autres hommes, et c'est ainsi que naît la différenciation des valeurs[1]; que des classes dominent d'autres classes, et c'est ainsi que naît l'idée de liberté[2]; que des hommes s'emparent des choses dont ils ont besoin pour vivre, qu'ils leur imposent une durée qu'elles n'ont pas, ou qu'ils les assimilent de force, et c'est la naissance de la logique[3]. Le rapport de domination n'est pas plus un « rapport » que le lieu où elle s'exerce n'est un lieu. Et c'est pour cela précisément qu'en chaque moment de l'histoire elle se fixe dans un rituel; elle impose des obligations et des droits; elle constitue de soigneuses procédures. Elle établit des marques, grave des souvenirs dans les choses et jusque dans les corps; elle se fait comptable des dettes. Univers de règles qui n'est point destiné à adoucir, mais au contraire à satisfaire la violence. On aurait tort de croire, selon le schéma traditionnel, que la guerre générale, s'épuisant dans ses propres contradictions, finit par renoncer à la violence et accepte de se supprimer elle-même dans les lois de la paix civile. La règle, c'est le plaisir calculé de l'acharnement, c'est le sang promis. Elle permet de relancer sans cesse le jeu de la domination; elle met en scène une violence méticuleusement répétée. Le désir de paix, la douceur du compromis, l'acceptation tacite de la loi, loin d'être la grande conversion morale ou l'utile calcul qui ont donné naissance à la règle, n'en sont que le résultat et à vrai dire la perversion : « Faute, conscience, devoir ont leur foyer d'émergence dans le droit d'obligation; et à ses débuts comme tout ce qui est grand sur la terre, il a été arrosé de sang[4]. » L'humanité ne progresse pas lentement de combat en combat jusqu'à une réciprocité universelle, où les règles se substitueront, pour toujours, à la guerre; elle installe chacune de ces violences dans un système de règles, et va ainsi de domination en domination.

Et c'est la règle justement qui permet que violence soit faite à la violence, et qu'une autre domination puisse plier ceux-là mêmes qui dominent. En elles-mêmes, les règles sont vides, violentes, non finalisées; elles sont faites pour servir à ceci ou à cela; elles peuvent être ployées au gré de tel ou tel. Le grand jeu de l'histoire, c'est à qui s'emparera des règles, qui prendra la place de ceux qui les utilisent, qui se déguisera pour les pervertir, les utiliser à contresens et les retourner contre ceux qui les avaient imposées; qui, s'introdui-

1. *Par-delà...*, § 262.
2. *Généalogie*, III, 13.
3. *Le Gai Savoir*, § 148. C'est aussi à une anémie de la volonté qu'il faut attribuer l'*Entstehung* du bouddhisme et du christianisme, § 347.
4. *Généalogie*, I, 2.

1. *Par-delà...*, § 260. *Cf.* aussi *Généalogie*, II, 12.
2. *Le Voyageur et son ombre*, § 9.
3. *Le Gai Savoir*, § 111.
4. *Généalogie*, II, 6.

sant dans le complexe appareil, le fera fonctionner de telle sorte que les dominateurs se trouveront dominés par leurs propres règles. Les différentes émergences qu'on peut repérer ne sont pas les figures successives d'une même signification; ce sont autant d'effets de substitutions, de remplacements et de déplacements, de conquêtes déguisées, de retournements systématiques. Si interpréter, c'était mettre lentement en lumière une signification enfouie dans l'origine, seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l'humanité. Mais si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations. Et la généalogie doit en être l'histoire : histoire des morales, des idéaux, des concepts métaphysiques, histoire du concept de liberté ou de la vie ascétique, comme émergences d'interprétations différentes. Il s'agit de les faire apparaître comme des événements au théâtre des procédures.

5) Quels sont les rapports entre la généalogie définie comme recherche de la *Herkunft* et de l'*Entstehung* et ce qu'on appelle d'ordinaire l'histoire? On connaît les apostrophes célèbres de Nietzsche contre l'histoire, et il faudra y revenir tout à l'heure. Pourtant, la généalogie est désignée parfois comme *wirkliche Historie*; à plusieurs reprises, elle est caractérisée par l'« esprit » ou le « sens historique »[1]. En fait ce que Nietzsche n'a pas cessé de critiquer depuis la seconde des *Intempestives*, c'est cette forme d'histoire qui réintroduit (et suppose toujours) le point de vue supra-historique : une histoire qui aurait pour fonction de recueillir, dans une totalité bien refermée sur soi, la diversité enfin réduite du temps; une histoire qui nous permettrait de nous reconnaître partout et de donner à tous les déplacements passés la forme de la réconciliation; une histoire qui jetterait sur ce qui est derrière elle un regard de fin du monde. Cette histoire des historiens se donne un point d'appui hors du temps; elle prétend tout juger selon une objectivité d'apocalypse; mais c'est qu'elle a supposé une vérité éternelle, une âme qui ne meurt pas, une conscience toujours identique à soi. Si le sens historique se laisse gagner par le point de vue supra-historique, alors la métaphysique peut le reprendre à son compte et, en le fixant sous les espèces d'une science objective, lui imposer son propre « égyptianisme ». En revanche, le sens historique échappera à la méta-

1. *Généalogie*, avant-propos, § 7; et I, 2. *Par-delà...*, § 224.

physique pour devenir l'instrument privilégié de la généalogie s'il ne se repère sur aucun absolu. Il ne doit être que cette acuité d'un regard qui distingue, répartit, disperse, laisse jouer les écarts et les marges – une sorte de regard dissociant capable de se dissocier lui-même et d'effacer l'unité de cet être humain qui est supposé le porter souverainement vers son passé.

Le sens historique, et c'est en cela qu'il pratique la *wirkliche Historie*, réintroduit dans le devenir tout ce qu'on avait cru immortel chez l'homme. Nous croyons à la pérennité des sentiments? Mais tous, et ceux-là surtout qui nous paraissent les plus nobles et les plus désintéressés, ont une histoire. Nous croyons à la sourde constance des instincts, et nous imaginons qu'ils sont toujours à l'œuvre, ici et là, maintenant comme autrefois. Mais le savoir historique n'a pas de mal à les mettre en pièces, à montrer leurs avatars, à repérer leurs moments de force et de faiblesse, à identifier leurs règnes alternants, à saisir leur lente élaboration et les mouvements par lesquels, se retournant contre eux-mêmes, ils peuvent s'acharner à leur propre destruction[1]. Nous pensons en tout cas que le corps, lui, n'a d'autres lois que celle de sa physiologie et qu'il échappe à l'histoire. Erreur à nouveau; il est pris dans une série de régimes qui le façonnent; il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes; il est intoxiqué par des poisons – nourritures ou valeurs, habitudes alimentaires et lois morales tout ensemble; il se bâtit des résistances[2]. L'histoire « effective » se distingue de celle des historiens en ce qu'elle ne s'appuie sur aucune constance : rien en l'homme – pas même son corps – n'est assez fixe pour comprendre les autres hommes et se reconnaître en eux. Tout ce à quoi on s'adosse pour se retourner vers l'histoire et la saisir dans sa totalité, tout ce qui permet de la retracer comme un patient mouvement continu, tout cela, il s'agit systématiquement de le briser. Il faut mettre en morceaux ce qui permettait le jeu consolant des reconnaissances. Savoir, même dans l'ordre historique, ne signifie pas « retrouver », et surtout pas « nous retrouver ». L'histoire sera « effective » dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même. Elle divisera nos sentiments; elle dramatisera nos instincts; elle multipliera notre corps et l'opposera à lui-même. Elle ne laissera rien au-dessous de soi, qui aurait la stabilité rassurante de la vie ou de la nature; elle ne se laissera porter par aucun entêtement muet, vers une fin millénaire. Elle creusera ce sur quoi on aime à la faire reposer, et s'acharnera contre sa prétendue continuité.

1. *Le Gai Savoir*, § 7.
2. *Ibid.*

C'est que le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher.

On peut saisir, à partir de là, les traits propres au sens historique, tel que Nietzsche l'entend, et qui oppose à l'histoire traditionnelle la *wirkliche Historie*. Celle-ci intervertit le rapport établi d'ordinaire entre l'irruption de l'événement et la nécessité continue. Il y a toute une tradition de l'histoire (théologique ou rationaliste) qui tend à dissoudre l'événement singulier dans une continuité idéale – mouvement téléologique ou enchaînement naturel. L'histoire « effective » fait resurgir l'événement dans ce qu'il peut avoir d'unique et d'aigu. Événement : il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte [1]. Elles ne se manifestent pas comme les formes successives d'une intention primordiale; elles ne prennent pas non plus l'allure d'un résultat. Elles apparaissent toujours dans l'aléa singulier de l'événement. À l'inverse du monde chrétien, universellement tissé par l'araignée divine, à la différence du monde grec partagé entre le règne de la volonté et celui de la grande bêtise cosmique, le monde de l'histoire effective ne connaît qu'un seul royaume, où il n'y a ni providence ni cause finale, mais seulement « la main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard » [2]. Encore ne faut-il pas comprendre ce hasard comme un simple tirage au sort, mais comme le risque toujours relancé de la volonté de puissance qui à toute issue du hasard oppose pour la maîtriser le risque d'un plus grand hasard encore [3]. Si bien que le monde tel que nous le connaissons n'est pas cette figure, simple en somme, où tous les événements se sont effacés pour que s'accusent peu à peu les traits essentiels, le sens final, la valeur première et dernière; c'est au contraire une myriade d'événements enchevêtrés; il nous paraît aujourd'hui « merveilleusement bariolé, profond, plein de sens »; c'est qu'une « foule d'erreurs et de fantasmes » lui a donné naissance et le peuple encore en secret [4]. Nous croyons que notre présent prend appui sur des intentions profondes, des nécessités stables; nous demandons aux historiens de

1. *Généalogie*, II, 12.
2. *Aurore*, § 130.
3. *Généalogie*, II, 12.
4. *Humain, trop humain*, § 16.

nous en convaincre. Mais le vrai sens historique reconnaît que nous vivons, sans repères ni coordonnées originaires, dans des myriades d'événements perdus.

Il a aussi le pouvoir d'intervertir le rapport du proche et du lointain tels que les établit l'histoire traditionnelle, dans sa fidélité à l'obédience métaphysique. Celle-ci en effet aime à porter un regard vers les lointains, et les hauteurs : les époques les plus nobles, les formes les plus élevées, les idées les plus abstraites, les individualités les plus pures. Et, pour ce faire, elle essaie d'en approcher au plus près, de se placer au pied de ces sommets, quitte à avoir sur eux la fameuse perspective des grenouilles. L'histoire effective, en revanche, porte ses regards au plus près, sur le corps, le système nerveux, les aliments et la digestion, les énergies; elle fouille les décadences; et si elle affronte les hautes époques, c'est avec le soupçon, non pas rancunier mais joyeux, d'un grouillement barbare et inavouable. Elle ne craint pas de regarder en bas. Mais elle regarde de haut, plongeant pour saisir les perspectives, déployer les dispersions et les différences, laisser à chaque chose sa mesure et son intensité. Son mouvement est inverse de celui qu'opèrent subrepticement les historiens : ils feignent de regarder au plus loin d'eux-mêmes, mais, bassement, en rampant, ils se rapprochent de ce lointain prometteur (en quoi ils sont comme les métaphysiciens qui ne voient, bien au-dessus du monde, un au-delà que pour se le promettre à titre de récompense); l'histoire effective, elle, regarde au plus près, mais pour s'en arracher brusquement et le ressaisir à distance (regard semblable à celui du médecin qui plonge pour diagnostiquer et dire la différence). Le sens historique est beaucoup plus proche de la médecine que de la philosophie. « Historiquement et physiologiquement », dit parfois Nietzsche [1]. À cela rien d'étonnant, puisque, dans l'idiosyncrasie du philosophe, on trouve aussi bien la dénégation systématique du corps et « le manque de sens historique, la haine contre l'idée du devenir, l'égyptianisme », l'entêtement à « mettre au commencement ce qui vient à la fin » et à placer « les choses dernières avant les premières » [2]. L'histoire a mieux à faire qu'à être la servante de la philosophie et à raconter la naissance nécessaire de la vérité et de la valeur; elle a à être la connaissance différentielle des énergies et des défaillances, des hauteurs et des effondrements, des poisons et des contrepoisons. Elle a à être la science des remèdes [3].

1. *Le Crépuscule des idoles*, « Flâneries inactuelles », § 44.
2. *Ibid.*, « La raison dans la philosophie », § 1 et 4.
3. *Le Voyageur et son ombre*, § 188.

Enfin, dernier trait de cette histoire effective. Elle ne craint pas d'être un savoir perspectif. Les historiens cherchent dans toute la mesure du possible à effacer ce qui peut trahir, dans leur savoir, le lieu d'où ils regardent, le moment où ils sont, le parti qu'ils prennent, l'incontournable de leur passion. Le sens historique, tel que Nietzsche l'entend, se sait perspective, et ne refuse pas le système de sa propre injustice. Il regarde sous un certain angle, avec le propos délibéré d'apprécier, de dire oui ou non, de suivre toutes les traces du poison, de trouver le meilleur antidote. Plutôt que de feindre un discret effacement devant ce qu'il regarde, plutôt que d'y chercher sa loi et d'y soumettre chacun de ses mouvements, c'est un regard qui sait d'où il regarde aussi bien que ce qu'il regarde. Le sens historique donne au savoir la possibilité de faire, dans le mouvement même de sa connaissance, sa généalogie. La *wirkliche Historie* effectue, à la verticale du lieu où elle se tient, la généalogie de l'histoire.

6) Dans cette généalogie de l'histoire qu'il esquisse à plusieurs reprises, Nietzsche lie le sens historique et l'histoire des historiens. L'un et l'autre n'ont qu'un seul commencement, impur et mêlé. D'un même signe, où l'on peut reconnaître aussi bien le symptôme d'une maladie que le germe d'une fleur merveilleuse [1], ils sont issus en même temps, et c'est ensuite qu'ils auront à se départager. Suivons donc sans les différencier encore leur commune généalogie.

La provenance *(Herkunft)* de l'historien est sans équivoque : il est de basse extraction. C'est l'un des traits de l'histoire d'être sans choix : elle se met en devoir de tout connaître, sans hiérarchie d'importance; de tout comprendre, sans distinction de hauteur; de tout accepter, sans faire de différence. Rien ne doit lui échapper, mais rien non plus ne doit être exclu. Les historiens diront que c'est là une preuve de tact et de discrétion : de quel droit feraient-ils intervenir leur goût, quand il s'agit des autres, leurs préférences, quand il s'agit de ce qui s'est réellement passé? Mais, en fait, c'est une totale absence de goût, une certaine grossièreté qui essaie de prendre, avec ce qui est le plus élevé, des manières de familiarité, une satisfaction à retrouver ce qui est bas. L'historien est insensible à tous les dégoûts : ou, plutôt, il prend plaisir à cela même qui devrait lui lever le cœur. Son apparente sérénité s'acharne à ne rien reconnaître de grand et à tout réduire au plus faible dénominateur. Rien ne doit être plus élevé que lui. S'il désire tant savoir, et tout savoir, c'est pour surprendre les secrets qui amoindrissent. « Basse

1. *Le Gai Savoir*, § 337.

Michel Foucault, Dits et écrits 1971

curiosité. » D'où vient l'histoire? De la plèbe. À qui s'adresse-t-il? À la plèbe. Et le discours qu'il lui tient ressemble fort à celui du démagogue : « Nul n'est plus grand que vous », dit celui-ci, « et celui qui aurait la présomption de vouloir l'emporter sur vous – sur vous qui êtes bons –, celui-là est méchant »; et l'historien, qui est son double, lui fait écho : « Nul passé n'est plus grand que votre présent, et tout ce qui dans l'histoire peut se présenter avec l'allure de la grandeur, mon savoir méticuleux vous en montrera la petitesse, la méchanceté et le malheur. » La parenté de l'historien remonte jusqu'à Socrate.

Mais cette démagogie doit être hypocrite. Elle doit cacher sa singulière rancune sous le masque de l'universel. Et tout comme le démagogue doit bien invoquer la vérité, la loi des essences et la nécessité éternelle, l'historien doit invoquer l'objectivité, l'exactitude des faits, le passé inamovible. Le démagogue est conduit à la dénégation du corps pour bien établir la souveraineté de l'idée intemporelle; l'historien est amené à l'effacement de sa propre individualité, pour que les autres entrent en scène et puissent prendre la parole. Il aura donc à s'acharner contre lui-même : à faire taire ses préférences et à surmonter ses dégoûts, à brouiller sa propre perspective pour lui substituer une géométrie fictivement universelle, à mimer la mort pour entrer dans le royaume des morts, à acquérir une quasi-existence sans visage et sans nom. Et, dans ce monde où il aura bridé sa volonté individuelle, il pourra montrer aux autres la loi inévitable d'une volonté supérieure. Ayant entrepris d'effacer de son propre savoir toutes les traces de vouloir, il retrouvera, du côté de l'objet à connaître, la forme d'un vouloir éternel. L'objectivité chez l'historien, c'est l'interversion des rapports du vouloir au savoir, et c'est, du même coup, la croyance nécessaire à la Providence, aux causes finales et à la téléologie. L'historien appartient à la famille des ascètes. « Je ne puis souffrir ces concupiscents eunuques de l'histoire, tous ces raccrocheurs de l'idéal ascétique; je ne puis souffrir ces sépulcres blanchis qui produisent la vie; je ne puis souffrir ces être fatigués et aveulis qui se drapent dans la sagesse et se donnent un regard objectif [1]. »

Passons à l'*Entstehung* de l'histoire; son lieu, c'est l'Europe du XIXe siècle : patrie des mélanges et des bâtardises, époque de l'homme-mixture. Par rapport aux moments de haute civilisation, nous voici comme les Barbares : nous avons devant les yeux des cités en ruine, et des monuments énigmatiques; nous sommes arrêtés devant les murs béants; nous nous demandons quels dieux ont pu

1. *Généalogie*, III, 25.

habiter tous ces temples vides. Les grandes époques n'avaient pas de telles curiosités ni de si grands respects ; elles ne se reconnaissaient pas de prédécesseurs ; le classicisme ignorait Shakespeare. La décadence de l'Europe nous offre un spectacle immense dont des moments plus forts se privent, ou se passent. Le propre de la scène où nous nous trouvons aujourd'hui, c'est de représenter un théâtre ; sans monuments qui soient notre œuvre et qui nous appartiennent, nous vivons dans une foule de décors. Mais il y a plus : l'Européen ne sait pas qui il est ; il ignore quelles races se sont mêlées en lui ; il cherche le rôle qui pourrait être le sien ; il est sans individualité. On comprend dès lors pourquoi le XIXe siècle est spontanément historien : l'anémie de ses forces, les mélanges qui ont effacé tous ses caractères produisent le même effet que les macérations de l'ascétisme ; l'impossibilité où il est de créer, son absence d'œuvre, l'obligation où il se trouve de prendre appui sur ce qui a été fait avant et ailleurs le contraignent à la basse curiosité du plébéien.

Mais si telle est bien la généalogie de l'histoire, comment peut-il se faire qu'elle puisse elle-même devenir analyse généalogique ? Comment ne demeure-t-elle pas une connaissance démagogique et religieuse ? Comment peut-elle, sur cette même scène, changer de rôle ? Sinon, seulement, parce qu'on s'empare d'elle, parce qu'on la maîtrise, et qu'on la retourne contre sa naissance. Tel est bien en effet le propre de l'*Entstehung* : ce n'est pas l'issue nécessaire de ce qui, pendant si longtemps, avait été préparé à l'avance ; c'est la scène où les forces se risquent et s'affrontent, où il leur arrive de triompher, mais où on peut les confisquer. Le lieu d'émergence de la métaphysique, c'était bien la démagogie athénienne, la rancune populacière de Socrate, sa croyance à l'immortalité. Mais Platon aurait pu s'emparer de cette philosophie socratique, il aurait pu la retourner contre elle-même – et sans doute plus d'une fois a-t-il été tenté de le faire. Sa défaite est d'être parvenu à la fonder. Le problème au XIXe siècle, c'est de ne pas faire, pour l'ascétisme populaire des historiens, ce que Platon a fait pour celui de Socrate. Il faut, non pas le fonder dans une philosophie de l'histoire, mais le mettre en pièces à partir de ce qu'il a produit : se rendre maître de l'histoire pour en faire un usage généalogique, c'est-à-dire un usage rigoureusement antiplatonicien. C'est alors que le sens historique s'affranchira de l'histoire supra-historique.

7) Le sens historique comporte trois usages qui s'opposent terme à terme aux trois modalités platoniciennes de l'histoire. L'un, c'est l'usage parodique et destructeur de réalité, qui s'oppose au thème de l'histoire-réminiscence ou reconnaissance ; l'autre, c'est l'usage

dissociatif et destructeur d'identité qui s'oppose à l'histoire-continuité ou tradition ; le troisième, c'est l'usage sacrificiel et destructeur de vérité qui s'oppose à l'histoire-connaissance. De toute façon, il s'agit de faire de l'histoire un usage qui l'affranchisse à jamais du modèle, à la fois métaphysique et anthropologique, de la mémoire. Il s'agit de faire de l'histoire une contre-mémoire – et d'y déployer, par conséquent, une tout autre forme du temps.

Usage parodique et bouffon, d'abord. À cet homme emmêlé et anonyme qu'est l'Européen – et qui ne sait plus qui il est, quel nom il doit porter –, l'historien offre des identités de rechange, en apparence mieux individualisées et plus réelles que la sienne. Mais l'homme du sens historique ne doit pas se tromper sur ce substitut qu'il offre : ce n'est qu'un déguisement. Tour à tour, on a offert à la Révolution le modèle romain, au romantisme, l'armure du chevalier, à l'époque wagnérienne, l'épée du héros germanique ; mais ce sont des oripeaux dont l'irréalité renvoie à notre propre irréalité. Libre à certains de vénérer ces religions et de célébrer à Bayreuth la mémoire de ce nouvel au-delà ; libre à eux de se faire les fripiers des identités vacantes. Le bon historien, le généalogiste saura ce qu'il faut penser de toute cette mascarade. Non point qu'il la repousse par esprit de sérieux ; il veut au contraire la pousser à l'extrême : il veut mettre en œuvre un grand carnaval du temps, où les masques ne cesseront de revenir. Plutôt que d'identifier notre pâle individualité aux identités fortement réelles du passé, il s'agit de nous irréaliser dans tant d'identités réapparues ; et, en reprenant tous ces masques – Frédéric de Hohenstaufen, César, Jésus, Dionysos, Zarathoustra peut-être –, en recommençant la bouffonnerie de l'histoire, nous reprendrons en notre irréalité l'identité plus irréelle du Dieu qui l'a menée. « Peut-être découvrirons-nous ici le domaine où l'originalité nous est encore possible, peut-être comme parodistes de l'histoire et comme polichinelles de Dieu [1]. » On reconnaît ici le doublet parodique de ce que la seconde *Intempestive* appelait l'« histoire monumentale » : histoire qui se donnait pour tâche de restituer les grands sommets du devenir, de les maintenir dans une présence perpétuelle, de retrouver les œuvres, les actions, les créations selon le monogramme de leur essence intime. Mais, en 1874, Nietzsche reprochait à cette histoire, toute vouée à la vénération, de barrer la route aux intensités actuelles de la vie et à ses créations. Il s'agit au contraire, dans les derniers textes, de la parodier pour faire éclater ainsi qu'elle n'est elle-même qu'une parodie. La généalogie, c'est l'histoire comme carnaval concerté.

1. *Par-delà...*, § 223.

Autre usage de l'histoire : la dissociation systématique de notre identité. Car cette identité, bien faible pourtant, que nous essayons d'assurer et d'assembler sous un masque, n'est elle-même qu'une parodie : le pluriel l'habite, des âmes innombrables s'y disputent; les systèmes s'entrecroisent et se dominent les uns les autres. Quand on a étudié l'histoire, on se sent « heureux, en opposition avec les métaphysiciens, d'abriter en soi non pas une âme immortelle, mais beaucoup d'âmes mortelles »[1]. Et, en chacune de ces âmes, l'histoire ne découvrira pas une identité oubliée, toujours prompte à renaître, mais un système complexe d'éléments à leur tour multiples, distincts, et que ne domine aucun pouvoir de synthèse : « C'est un signe de culture supérieure que de maintenir en toute conscience certaines phases de l'évolution que les hommes moindres traversent sans y penser... Le premier résultat est que nous comprenons nos semblables comme des systèmes entièrement déterminés et comme des représentants de cultures diverses, c'est-à-dire comme nécessaires et comme modifiables. Et, en retour : que, dans notre propre évolution, nous sommes capables de séparer des morceaux et de les prendre à part[2]. » L'histoire, généalogiquement dirigée, n'a pas pour fin de retrouver les racines de notre identité, mais de s'acharner au contraire à la dissiper; elle n'entreprend pas de repérer le foyer unique d'où nous venons, cette première partie où les métaphysiciens nous promettent que nous ferons retour; elle entreprend de faire apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent. Cette fonction est inverse de celle que voulait exercer, selon les *Intempestives*, l'« histoire antiquaire ». Il s'agissait, là, de reconnaître les continuités dans lesquelles s'enracine notre présent : continuités du sol, de la langue, de la cité; il s'agissait, « en cultivant d'une main délicate ce qui a existé de tout temps, de conserver pour ceux qui viendront après les conditions sous lesquelles on est né »[3]. À une telle histoire, les *Intempestives* objectaient qu'elle risque de prévenir toute création au nom de la loi de fidélité. Un peu plus tard – et déjà dans *Humain trop humain* –, Nietzsche reprend la tâche antiquaire, mais dans la direction tout à fait opposée. Si la généalogie pose à son tour la question du sol qui nous a vu naître, de la langue que nous parlons ou des lois qui nous régissent, c'est pour mettre au jour les systèmes hétérogènes qui, sous le masque de notre moi, nous interdisent toute identité.

Troisième usage de l'histoire : le sacrifice du sujet de connaissance.

1. *Le Voyageur et son ombre (Opinions et Sentences mêlées)*, § 17.
2. *Humain, trop humain*, § 274.
3. *Considérations intempestives*, II, 3.

En apparence, ou plutôt selon le masque qu'elle porte, la conscience historique est neutre, dépouillée de toute passion, acharnée seulement à la vérité. Mais, si elle s'interroge elle-même et si, d'une façon plus générale, elle interroge toute conscience scientifique dans son histoire, elle découvre alors les formes et les transformations de la volonté de savoir qui est instinct, passion, acharnement inquisiteur, raffinement cruel, méchanceté; elle découvre la violence des partis pris : parti pris contre le bonheur ignorant, contre les illusions vigoureuses par lesquelles l'humanité se protège, parti pris pour tout ce qu'il y a de périlleux dans la recherche et d'inquiétant dans la découverte[1]. L'analyse historique de ce grand vouloir-savoir qui parcourt l'humanité fait donc apparaître à la fois qu'il n'y a pas de connaissance qui ne repose sur l'injustice (qu'il n'y a donc pas, dans la connaissance même, un droit à la vérité ou un fondement du vrai) et que l'instinct de connaissance est mauvais (qu'il y a en lui quelque chose de meurtrier, et qu'il ne peut, qu'il ne veut rien pour le bonheur des hommes). En prenant, comme il le fait aujourd'hui, ses dimensions les plus larges, le vouloir-savoir n'approche pas d'une vérité universelle; il ne donne pas à l'homme une exacte et sereine maîtrise de la nature; au contraire, il ne cesse de multiplier les risques; partout il fait croître les dangers; il abat les protections illusoires; il défait l'unité du sujet; il libère en lui tout ce qui s'acharne à le dissocier et à le détruire. Au lieu que le savoir se détache peu à peu de ses racines empiriques, ou des premiers besoins qui l'ont fait naître, pour devenir pure spéculation soumise aux seules exigences de la raison, au lieu qu'il soit lié dans son développement à la constitution et à l'affirmation d'un sujet libre, il emporte avec soi un acharnement toujours plus grand; la violence instinctive s'accélère en lui et s'accroît; les religions jadis demandaient le sacrifice du corps humain; le savoir appelle aujourd'hui à faire des expériences sur nous-mêmes[2], au sacrifice du sujet de connaissance. « La connaissance s'est transformée chez nous en une passion qui ne s'effraye d'aucun sacrifice, et n'a au fond qu'une seule crainte, celle de s'éteindre elle-même... La passion de la connaissance fera peut-être même périr l'humanité... Si la passion ne fait pas périr l'humanité, elle périra de faiblesse. Que préfère-t-on? C'est la question principale. Voulons-nous que l'humanité finisse dans le feu et dans la lumière, ou bien dans le sable[3]? » Les

1. Cf. *Aurore*, § 429 et 432; *Le Gai Savoir*, § 333; *Par-delà le bien et le mal*, § 229 et 230.
2. *Aurore*, § 501.
3. *Ibid.*, § 429.

deux grands problèmes qui se sont partagé la pensée philosophique du XIXe siècle (fondement réciproque de la vérité et de la liberté, possibilité d'un savoir absolu), ces deux thèmes majeurs légués par Fichte et Hegel, il est temps de leur substituer le thème que « périr par la connaissance absolue pourrait bien faire partie du fondement de l'être »[1]. Ce qui ne veut pas dire, au sens de la critique, que la volonté de vérité est bornée par la finitude de la connaissance; mais qu'elle perd toute limite, et toute intention de vérité dans le sacrifice qu'elle doit faire du sujet de connaissance. « Et peut-être y a-t-il une seule idée prodigieuse qui, maintenant encore, pourrait anéantir toute autre aspiration, en sorte qu'elle remporterait la victoire sur le plus victorieux – je veux dire l'idée de l'humanité qui se sacrifie. On peut jurer que si jamais la constellation de cette idée apparaît à l'horizon, la connaissance de la vérité demeurera le seul but énorme à quoi un pareil sacrifice serait proportionné, parce que pour la connaissance aucun sacrifice n'est trop grand. En attendant, le problème n'a jamais été posé[2]. »

Les *Intempestives* parlaient de l'usage critique de l'histoire : il s'agissait de traîner le passé en justice, de couper ses racines au couteau, d'effacer les vénérations traditionnelles, afin de libérer l'homme et de ne lui laisser d'autre origine que celle où il veut bien se reconnaître. À cette histoire critique, Nietzsche reprochait de nous détacher de toutes nos sources réelles et de sacrifier le mouvement même de la vie au seul souci de la vérité. On voit qu'un peu plus tard Nietzsche reprend à son propre compte cela même qu'il refusait alors. Il le reprend, mais à une tout autre fin : il ne s'agit plus de juger notre passé au nom d'une vérité que notre présent serait seul à détenir; il s'agit de risquer la destruction du sujet de connaissance dans la volonté, indéfiniment déployée, de savoir.

En un sens, la généalogie revient aux trois modalités de l'histoire que Nietzsche reconnaissait en 1874. Elle y revient par-delà les objections qu'il leur faisait alors au nom de la vie, de son pouvoir d'affirmer et de créer. Mais elle y revient en les métamorphosant : la vénération des monuments devient parodie; le respect des anciennes continuités devient dissociation systématique; la critique des injustices du passé par la vérité que l'homme détient aujourd'hui devient destruction du sujet de connaissance par l'injustice propre à la volonté de savoir.

1. *Par-delà le bien et le mal*, § 39.
2. *Aurore*, § 45.

85 *Entretien avec Michel Foucault*

« Entrevista com Michel Foucault » (« Entretien avec Michel Foucault »; entretien avec J. G. Merquior et S. P. Rouanet; trad. P. W. Prado Jr.), *in* Merquior (J. G.) et Rouanet (S. P.), *O Homen e o Discurso (A Arqueologia de Michel Foucault)*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, pp. 17-42. (Le texte de cet entretien a été soumis à M. Foucault qui, cependant, n'a pas pu le corriger.)

S. P. Rouanet : Votre œuvre comporte, essentiellement, deux moments : un moment empirico-descriptif (Naissance de la clinique, Histoire de la folie, Les Mots et les Choses) *et un moment de réflexion méthodologique* (L'Archéologie du savoir). *Après le travail de codification et de systématisation de* L'Archéologie, *est-ce que vous prétendez revenir à la description de zones spécialisées du savoir?*

M. Foucault : Oui. J'ai l'intention maintenant d'alterner les recherches descriptives avec les analyses théoriques. Nous pouvons dire que, pour moi, *L'Archéologie* n'était ni complètement une théorie ni complètement une méthodologie. Il se peut que ce soit là le défaut du livre; mais je ne pouvais pas ne pas l'écrire. Ce n'est pas une théorie dans la mesure où, par exemple, je n'ai pas systématisé les relations entre les formations discursives et les formations sociales et économiques, dont l'importance a été établie par le marxisme d'une façon incontestable. Ces relations ont été laissées dans l'ombre. Il aurait fallu élaborer de telles relations pour construire une théorie. En outre, j'ai laissé de côté, dans *L'Archéologie*, les problèmes purement méthodologiques. C'est-à-dire : comment travailler avec ces instruments? Est-il possible de faire l'analyse de ces formations discursives? La sémantique a-t-elle quelque utilité? Les analyses quantitatives, comme celles que pratiquent les historiens, servent-elles à quelque chose? Nous pouvons alors nous demander ce que c'est que *L'Archéologie*, si ce n'est ni une théorie ni une méthodologie. Ma réponse est que c'est quelque chose comme la désignation d'un objet : une tentative d'identifier le niveau auquel je devais me situer pour faire surgir ces objets que j'avais manipulés pendant longtemps sans même savoir s'ils existaient, et donc sans pouvoir les nommer. En écrivant l'*Histoire de la folie* ou la *Naissance de la clinique*, je pensais, au fond, être en train de faire de l'histoire des sciences. Sciences imparfaites, comme la psychologie; sciences flottantes, comme les sciences médicales ou cliniques; mais quand même histoire des sciences. Je pensais que les particularités que je trouvais étaient dans le matériel étudié lui-même, et non pas dans la spécificité de mon point de vue. Or, dans *Les Mots et les*

Choses, j'ai compris que, indépendamment de l'histoire traditionnelle des sciences, une autre méthode était possible, qui consistait en une certaine manière de considérer moins le contenu de la science que sa propre existence; une certaine manière d'interroger les faits, qui m'a fait voir que, dans une culture comme celle de l'Occident, la pratique scientifique a une émergence historique, comporte une existence et un développement historiques, et a suivi un certain nombre de lignes de transformation, indépendamment – jusqu'à un certain point – de son contenu. Il fallait, laissant de côté le problème du contenu et de l'organisation formelle de la science, rechercher les raisons par lesquelles la science a existé ou par lesquelles une science déterminée a commencé, à un moment donné, à exister et à assumer un certain nombre de fonctions dans notre société. C'est ce point de vue que j'ai essayé de définir dans *L'Archéologie du savoir*. Il s'agissait, en somme, de définir le niveau particulier auquel l'analyste doit se placer pour faire apparaître l'existence du discours scientifique et son fonctionnement dans la société.

J. G. Merquior : Alors, pouvons-nous dire qu'il s'agit de l'analyse des Mots et les Choses, *mais à un niveau réflexif?*

M. Foucault : Exactement. Disons que, dans l'*Histoire de la folie* et dans la *Naissance de la clinique*, j'étais encore aveugle à ce que je faisais. Dans *Les Mots et les Choses*, un œil était ouvert et l'autre fermé; d'où le caractère un peu boiteux du livre : en un certain sens trop théorique, et en un autre sens insuffisamment théorique. Enfin, dans *L'Archéologie*, j'ai essayé de préciser le lieu exact d'où je parlais.

S. P. Rouanet : Cela explique sans doute quelques-unes des différences les plus sensibles entre la méthode suivie dans la Naissance de la clinique *et l'*Histoire de la folie, *d'un côté, et* Les Mots et les Choses, *de l'autre. Et aussi quelques particularités de* L'Archéologie. *Dans les deux premiers livres, le discours est assez perméable aux pratiques sociales (extradiscursives), qui y occupent une place très importante. Dans* Les Mots et les Choses, *ces pratiques disparaissent presque complètement, pour renaître dans* L'Archéologie *sous un mode réflexif, mais redéfinies comme pratiques prédiscursives. Nous pouvons donc dégager de votre trajet jusqu'à maintenant trois voies possibles : celle d'une libre circulation allant du discours aux pratiques sociales et inversement, sans aucun* a priori *méthodologique très rigide; celle de la mise entre parenthèses de ces pratiques, pour concentrer la description sur le plan exclusif du discours; celle, enfin, de l'incorporation de ces pratiques à l'analyse, selon une méthode rigoureuse, mais « rendues absentes »* * *et réduites au prédiscursif, et donc fonctionnant encore au niveau du discours. Vos travaux futurs suivront sans doute ce dernier chemin. Mais, dans ce cas, comment articuler ces deux plans, le discursif et l'extra-discursif, même si ce dernier est présenté comme prédiscursif?*

M. Foucault : Je me réjouis de cette question. C'est autour d'elle, en effet, que se cristallisent les principales critiques et objections qui ont été faites à mon travail. Dans l'*Histoire de la folie* et dans la *Naissance de la clinique*, j'étais devant un matériel très singulier. Il s'agissait de discours scientifiques dont l'organisation, l'appareil théorique, le champ conceptuel et la systématicité interne étaient assez faibles. Très faibles même dans le cas de la psychopathologie, qui, aux XVIIe et XVIIIe siècles, était constituée par un certain nombre de notions peu élaborées, et qui, même au XIXe siècle, n'ont été élaborées que sous forme indirecte et sur le modèle de la médecine proprement dite. On ne peut pas dire que le discours psychopathologique européen, jusqu'à Freud, ait comporté un niveau de scientificité très élevé. En revanche, tous les contextes institutionnels, sociaux et économiques de ce discours étaient importants. C'est évident que la manière d'interner les fous, de les diagnostiquer, de les soigner, de les exclure de la société ou de les inclure dans un lieu d'internement était tributaire de structures sociales, de conditions économiques, telles que le chômage, les besoins de main-d'œuvre, etc. Au fond, c'était un peu de tout cela qui m'avait séduit dans le thème. Les efforts faits par certains historiens des sciences, d'inspiration marxiste, pour localiser la genèse sociale de la géométrie ou du calcul des probabilités au XVIIe siècle m'avaient beaucoup impressionné. C'était un travail ingrat, les matériaux étaient très difficiles. C'est très difficile d'entreprendre l'analyse des relations entre le savoir et la société à partir de ce genre de problèmes. En revanche, il existe un complexe institutionnel considérable, et bien évident, dans le cas d'un discours à prétentions scientifiques comme celui de la psychopathologie. C'était tentant d'analyser ce discours, et c'est ce que j'ai essayé de faire. J'ai poursuivi, ensuite, mes recherches dans le champ de la médecine en général, estimant que j'avais choisi un exemple trop facile dans le champ de la psychopathologie, dont l'appareil scientifique était trop faible. J'ai essayé, à propos de la naissance de l'anatomo- et de la physiopathologie – qui sont, finalement, de véritables sciences –, d'identifier le système institutionnel et l'ensemble des pratiques économiques et sociales qui ont rendu

* L'intervieweur risque ici un néologisme : *despresentificadas*; littéralement : « dépréséntifiées » (*N.d.T.*).

possible, dans une société comme la nôtre, une médecine qui est, malgré tout, et quelles que soient les réserves possibles, une médecine scientifique. J'ajouterai, sans aucune attitude polémique, que pas une des critiques marxistes faites au livre *Les Mots et les Choses*, pour son caractère prétendument antihistorique, n'a mentionné les tentatives que j'avais faites à propos de la psychopathologie ou de la médecine. *Les Mots et les Choses* répond à deux problèmes particuliers qui se présentent à partir de la problématique soulevée par la *Naissance de la clinique*. Le premier est le suivant : nous pouvons observer, dans des pratiques scientifiques parfaitement étrangères l'une à l'autre, et sans aucune communication directe, des transformations qui se produisent en même temps, selon la même forme générale, dans le même sens. C'est un problème très curieux. Dans son dernier livre, consacré à l'histoire de la génétique *, François Jacob a remarqué un phénomène de ce genre : l'apparition, au milieu du XIXe siècle, de deux théories, l'une biologique et l'autre physique, qui ont recours en général au même type d'organisation et de systématicité. C'étaient les théories de Darwin et de Boltzmann. Darwin a été le premier à traiter des êtres vivants au niveau de la population, et non plus au niveau de l'individualité ; Boltzmann a commencé à traiter les particules physiques non plus comme des individualités, mais au niveau du phénomène de la population, c'est-à-dire en tant que séries d'éventualités statistiquement mesurables. Or, entre Darwin et Boltzmann, il est évident qu'il n'y avait aucune relation directe : ils ignoraient l'existence l'un de l'autre. D'ailleurs, cette relation, aujourd'hui évidente, et qui constitue l'un des grands carrefours de la science du XIXe siècle, ne pouvait pas être vraiment perçue par les contemporains. Comment est-il possible que deux événements, lointains dans l'ordre de la connaissance, aient pu se produire simultanément et apparaître si proches, pour nous, dans l'ordre des configurations épistémologiques en général ? J'avais déjà rencontré ce problème, précisément, dans la médecine clinique. Par exemple, c'est presque au même moment et dans des conditions très semblables qu'apparaissent la chimie, avec Lavoisier, et l'anatomophysiologie ; et, pourtant, ce n'est que plus tard, autour de 1820, que les deux sciences se rencontreront. Or elles sont nées plus ou moins à la même époque et ont constitué, chacune dans son domaine, des révolutions plus ou moins analogues. Voilà le premier problème, celui des simultanéités épistémologiques. Le second problème a été le suivant : il m'a semblé que les conditions économiques et sociales qui servent de contexte à l'apparition d'une science, à son développement et à son fonctionnement ne se traduisent pas dans la science sous la forme de discours scientifique, comme un désir, un besoin ou une pulsion peuvent se traduire dans le discours d'un individu ou dans son comportement. Les concepts scientifiques n'expriment pas les conditions économiques dans lesquelles ils ont surgi. Il est évident, par exemple, que la notion de tissu ou la notion de lésion organique n'ont rien à voir – si le problème se pose en termes d'expression – avec la situation du chômage en France, à la fin du XVIIIe siècle. Et, néanmoins, il est également évident que ce sont ces conditions économiques, comme le chômage, qui ont suscité l'apparition d'un certain type d'hospitalisation, laquelle a permis un certain nombre d'hypothèses... et finalement a surgi l'idée de lésion du tissu, fondamentale dans l'histoire de la clinique. Par conséquent, le lien entre les formations économiques et sociales prédiscursives et ce qui apparaît à l'intérieur des formations discursives est beaucoup plus complexe que celui de l'expression pure et simple, en général le seul qui soit accepté par la plupart des historiens marxistes. En quoi, par exemple, la théorie évolutionniste exprime-t-elle tel ou tel intérêt de la bourgeoisie, ou tel ou tel espoir de l'Europe ? Mais si le lien existant entre les formations non discursives et le contenu des formations discursives n'est pas du type « expressif », de quel lien s'agit-il ? Que se passe-t-il entre ces deux niveaux, entre ce dont on parle – la base, si vous voulez – et cet état terminal que constitue le discours scientifique ? Il m'a semblé que ce lien devait être cherché au niveau de la constitution, pour une science qui naît, de ses objets possibles. Ce qui rend possible une science, dans les formations prédiscursives, c'est l'émergence d'un certain nombre d'objets qui pourront devenir objets de science ; c'est la manière par laquelle le sujet du discours scientifique se situe ; c'est la modalité de formation des concepts. En somme, ce sont toutes les règles, définissant les objets possibles, les positions du sujet par rapport aux objets, et la manière de former les concepts, qui naissent des formations prédiscursives et sont déterminées par elles. C'est seulement à partir de ces règles qu'on pourra arriver à l'état terminal du discours, qui par conséquent n'exprime pas ces conditions, encore que celles-ci le déterminent. Dans *Les Mots et les Choses*, j'ai essayé de regarder de plus près ces deux problèmes. D'abord, celui des simultanéités épistémologiques. J'ai pris trois domaines, très différents, et entre lesquels il n'y a jamais eu une communication directe : la grammaire, l'histoire naturelle et l'économie politique. J'ai eu l'impression que ces trois domaines

* Jacob (F.), *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.

avaient subi en deux moments précis – au milieu du XVIIe siècle et au milieu du XVIIIe siècle – un ensemble de transformations semblables. J'ai essayé d'identifier ces transformations. Je n'ai pas encore résolu le problème de localiser exactement la racine de ces transformations. Mais je suis certain d'une chose : ces transformations existent, et la tentative pour découvrir leur origine n'est pas chimérique. J'ai cité tout à l'heure le livre de François Jacob, qui est le livre d'un biologiste intéressé à l'histoire de la seule biologie. Or tout ce qu'il dit sur l'histoire de la biologie aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles coïncide exactement, quant aux dates et aux principes généraux, avec ce que j'en ai dit moi-même. Et il ne tirait pas cela de mon livre, car le sien a été écrit avant qu'il n'ait l'opportunité de lire le mien. J'ai trouvé intéressant que cette analyse comparée des transformations – qui pourrait passer pour délirante dans la mesure où elle cherchait à mettre en rapport des disciplines aussi étrangères l'une à l'autre – ait été confirmée par l'analyse interne d'une histoire précise, celle de la biologie. Voilà le premier problème. Quant au second, j'ai essayé d'appréhender les transformations de la grammaire, de l'histoire naturelle et de l'économie politique, non pas au niveau des théories et des thèses soutenues, mais au niveau de la manière dont ces sciences ont constitué leurs objets, de la manière par laquelle se sont formés leurs concepts, de la manière par laquelle le sujet connaissant se situait par rapport à ce domaine d'objets. C'est cela que j'appelle le niveau archéologique de la science, par opposition au niveau épistémologique. À ce dernier niveau, il s'agit de découvrir la cohérence théorique d'un système scientifique à un moment donné. L'analyse archéologique est l'analyse – avant même l'apparition des structures épistémologiques, et par-dessous ces structures – de la manière dont les objets sont constitués, les sujets se posent et les concepts se forment. *Les Mots et les Choses* est un livre en suspens; en suspens dans la mesure où je ne fais pas apparaître les pratiques prédiscursives elles-mêmes. C'est à l'intérieur des pratiques scientifiques que je me place, pour essayer de décrire les règles de constitution des objets, de formation des concepts et des positions du sujet. D'un autre côté, la comparaison que je fais ne mène pas à une explication. Mais rien de cela ne me préoccupe. Je n'écris pas un livre pour qu'il soit le dernier; j'écris un livre pour que d'autres livres soient possibles, pas forcément écrits par moi.

J. G. Merquior : Est-ce votre intention d'aller au-delà de cette analyse, qui justement est restée en suspens dans Les Mots et les Choses, *à la recherche de la racine, au niveau archéologique, des transformations qui se sont produites dans les trois disciplines?*

M. Foucault : Sur ce point, mon embarras n'a pas diminué depuis que j'ai terminé *Les Mots et les Choses.* Je me réjouis de voir que François Jacob a rencontré la même difficulté à propos des rapports entre Darwin et Boltzmann, que lui non plus n'arrive pas à expliquer. Il m'a posé la question et je n'ai pu que partager son embarras. Nous avons été tous les deux surpris par le fait que les historiens des sciences ne s'intéressent plus à ce phénomène. Quand ils le rencontrent, ils se limitent à éluder la difficulté en invoquant l'esprit de l'époque qui veut qu'un problème déterminé soit abordé à un moment précis, ou alors ils observent, en passant, que c'est un problème curieux, mais sans importance. Il vaut mieux une ignorance franche. Je préfère dire que je ne comprends pas, mais que je m'efforce de comprendre, au lieu de donner des explications comme celles qui sont fondées sur l'esprit de l'époque. En somme, de ce point de vue, mes progrès ont été nuls. En revanche, je vois mieux maintenant, grâce aux analyses que j'ai entreprises dans *Les Mots et les Choses*, comment rajuster de façon plus exacte l'analyse des pratiques discursives et des pratiques extra-discursives. Dans l'*Histoire de la folie*, par exemple, il y avait encore un certain nombre de thèmes « expressionnistes ». Je me suis laissé séduire par l'idée que la manière de concevoir la folie exprimait un peu une espèce de répulsion sociale immédiate à l'égard de la folie. J'ai employé souvent le mot « perception » : on perçoit la folie. Cette perception était pour moi le lien entre une pratique réelle, qu'était cette réaction sociale, et la manière dont était élaborée la théorie médicale et scientifique. Aujourd'hui, je ne crois plus à ce type de continuité. Il faut réexaminer les choses avec plus de rigueur. Je vais essayer de faire cela dans un domaine à teneur scientifique très faible : la criminologie. Je vais essayer de voir – à partir de la définition juridique du crime, et de la manière dont le crime a été isolé et sanctionné – les pratiques pénales réelles. Je vais examiner, également, comment se sont formés certains concepts – quelques-uns clairement moraux, d'autres avec des prétentions scientifiques, comme la notion de dégénérescence, – et comment ces concepts ont fonctionné et continuent à fonctionner à certains niveaux de notre pratique pénale.

J. G. Merquior : Ce retour à un domaine où le savoir est peu systématisé ou a un degré très faible de cohérence épistémologique, bénéficiera certainement d'une vision plus systématique des rapports entre les niveaux discursif et extra-discursif.

M. Foucault : Sans doute.

S. P. Rouanet : Croyez-vous qu'avec votre œuvre et celle d'autres philosophes qui se situent dans le même courant d'idées, la philosophie a changé de discours, pour ainsi dire, substituant aux thèmes traditionnels de la métaphysique et de l'épistémologie les thèmes liés aux pratiques scientifiques, notamment dans le domaine des sciences humaines ?

M. Foucault : Je ne crois pas que ceux qui s'intéressent, comme moi, aux problèmes de la science – en France et en d'autres pays – aient vraiment élargi le thème de la réflexion philosophique. Je crois même le contraire : nous avons rétréci ce champ. Je crois que c'est à Hegel que nous devons la plus grande expansion du champ des objets philosophiques. Hegel a parlé de statues gothiques, de temples grecs, de vieux drapeaux... De tout, en somme.

J. G. Merquior : Si vous me permettez une parenthèse, nous ne sommes pas en train de dire que la philosophie actuelle a élargi le domaine de la réflexion philosophique. On a l'impression, au contraire, d'une orientation beaucoup plus sobre, plus modeste de la part de la philosophie.

M. Foucault : Bien sûr. De Hegel à Sartre, le champ des objets philosophiques a été proliférant. Hegel, Schopenhauer et Sartre ont parlé, par exemple, de la sexualité. Maintenant, on constate un rétrécissement du champ philosophique. Une sorte de déplacement. Ce qu'il y avait de commun entre la philosophie de Hegel et celle de Sartre, et entre toutes les tentatives pour penser la totalité du concret, c'est que toute cette pensée s'articulait autour du problème : « Comment est-il possible que tout cela arrive à une conscience, à un ego, à une liberté, à une existence? » Ou inversement : « Comment est-il possible que l'ego, la conscience, le sujet ou la liberté aient émergé dans le monde de l'histoire, de la biologie, de la sexualité, du désir? »

J. G. Merquior : En tout cas, les deux voies de l'idéalisme.

M. Foucault : Je ne dirais pas idéalisme. Je dirais les deux voies de la problématique du sujet. La philosophie était la manière de penser les rapports entre le monde, l'histoire, la biologie, d'un côté, et les sujets, l'existence, la liberté, de l'autre. Husserl, qui parlait aussi de tout, et notamment du problème de la science, essayait également de répondre à cette problématique du sujet. Le problème, pour lui, était de savoir comment il est possible d'enraciner effectivement, au niveau de l'évidence, de l'intuition pure et apodictique d'un sujet, une science qui se développe selon un certain nombre de principes formels et jusqu'à un certain point vides. Comment la

géométrie, par exemple, a pu poursuivre pendant des siècles cette course de la formalisation pure et être, en même temps, une science pensable en chacun de ses points par un individu susceptible d'avoir de cette science une intuition apodictique. Comment est-il possible que quelqu'un, dans le grand éventail des propositions géométriques, puisse isoler une de ces propositions, la percevoir comme vraie et construire sur elle une démonstration apodictique? Sur quelle intuition repose ce processus? Peut-il y avoir une intuition purement locale et régionale à l'intérieur d'une géométrie proprement formelle, ou faut-il une sorte d'intuition qui réeffectue dans sa totalité le projet de la géométrie, pour que la certitude d'une vérité géométrique puisse surgir en un point précis du corpus des propositions et du temps historique des géomètres qui se succèdent les uns aux autres? C'était cela le problème de Husserl : toujours, par conséquent, le problème du sujet et de ses connexions. Il me semble que ce qui caractérise maintenant un certain nombre de romanciers, de penseurs, etc. – plus que lesdits philosophes – est le fait que pour eux le problème du sujet ne se pose plus, ou se pose seulement d'une façon extrêmement dérivée. La question du philosophe n'est plus celle de savoir comment tout cela est pensable, ni comment le monde peut être vécu, expérimenté, traversé par le sujet. Le problème maintenant est celui de savoir quelles sont les conditions imposées à un sujet quelconque pour qu'il puisse s'introduire, fonctionner, servir de nœud dans le réseau systématique de ce qui nous entoure. À partir de là, la description et l'analyse n'auront plus comme objet le sujet et ses relations avec l'humanité et avec le formel, mais le mode d'existence de certains objets, comme la science, qui fonctionnent, se développent et se transforment, sans aucune référence à quelque chose comme le fondement intuitif dans un sujet. Les sujets successifs se limitent à entrer, par des portes pour ainsi dire latérales, à l'intérieur d'un système, qui non seulement se conserve depuis un certain temps, avec sa systématicité propre et en un sens indépendante de la conscience des hommes, mais qui a une existence également propre, et indépendante de l'existence de tel ou tel sujet. Dès la fin du XIX[e] siècle, on sait déjà que la mathématique a en elle-même une structure qui n'est pas seulement celle de la reproduction ou de la sédimentation des processus psychologiques réels; on aurait dit, au temps du Husserl, qu'il s'agit d'une transcendance de l'idéalité mathématique par rapport au vécu de la conscience. Mais l'existence même de la mathématique – ou, de façon plus générale, l'existence même des sciences – est l'existence du langage, du discours. Cette existence – aujourd'hui, on

commence déjà à s'en apercevoir – n'a pas besoin d'une série de fondateurs, qui auraient produit un certain nombre de transformations en vertu de leurs découvertes, de leur génie, de leur manière de concevoir les choses. Des transformations arrivent, simplement, qui se passent ici et là, simultanément ou successivement, des transformations énigmatiquement homologues et dont personne n'est en fait le titulaire. Il faut donc désapproprier la conscience humaine non seulement des formes d'objectivité qui garantissent la vérité, mais des formes d'historicité dans lesquelles notre *devenir* * est emprisonné. Voilà le petit décalage qui nous sépare de la philosophie traditionnelle. Je disais tout à l'heure que cette façon de voir n'était pas exclusive des philosophes de la science ou des philosophes en général. Prenez l'exemple de Blanchot, dont l'œuvre a consisté à méditer sur l'existence de la littérature, du langage littéraire, du discours littéraire, indépendamment des sujets dans lesquels ce discours se trouve investi. Toute la critique de Blanchot consiste au fond à montrer comment chaque auteur se place à l'intérieur de sa propre œuvre, et cela d'une façon si radicale que l'œuvre doit le détruire. C'est en elle que l'auteur a son refuge et son lieu; c'est en elle qu'il habite; c'est elle qui constitue sa patrie, et sans elle il n'aurait, littéralement, pas d'existence. Mais cette existence que l'artiste a dans son œuvre est telle qu'elle l'amène, fatalement, à périr.

J. G. Merquior : Le droit à la mort...

M. Foucault : Oui. C'est tout ce réseau de pensées qu'on peut trouver chez Bataille, chez Blanchot, dans des œuvres proprement littéraires, dans l'art. Tout cela annonce actuellement une sorte de pensée où le grand primat du sujet, affirmé par la culture occidentale depuis la Renaissance, se voit contesté.

S. P. Rouanet : J'aimerais poser une question d'un autre ordre. On sait que la théorie politique traditionnelle a toujours été centrée sur l'homme et sur la conscience. Avec la disparition de la problématique du sujet, la pensée politique ne serait-elle pas condamnée à devenir une réflexion académique et la pratique politique à se convertir en un empirisme destitué de fondements théoriques ? Si, d'autre part, vous admettez que l'action politique est nécessaire, sur quoi doit se fonder l'engagement politique, si nous abandonnons la conception millénariste – eschatologique, si l'on veut – du marxisme, tel que le décrit Les Mots et les Choses? *Devrions-nous renoncer à enraciner la politique dans une science ? Enfin, dans* L'Archéologie, *vous dites que, pour quelques-*

* En français dans le texte (*N.d.T.*).

unes de ces questions, « il n'y a guère de réponse que politique. [...] Peut-être faudra-t-il bientôt la reprendre et sur un autre mode » *. *Cela signifie-t-il que ces problèmes sont insolubles dans le contexte d'une réflexion purement théorique ? Ou une théorie politique « postarchéologique » est-elle possible ?*

M. Foucault : C'est une question difficile. J'ai l'impression, d'ailleurs, que ce sont plusieurs questions qui se croisent. Mes formulations sur Marx ont suscité, en effet, un certain nombre de réactions, et je n'hésite pas à préciser ma pensée sur ce thème. Peut-être que j'ai voulu dire trop de choses dans les quelques phrases où j'ai parlé du marxisme. En tout cas, il y a certaines choses que j'aurais dû dire plus clairement. À mon avis, Marx a procédé comme beaucoup de fondateurs de sciences ou de types de discours : il a utilisé un concept existant à l'intérieur d'un discours déjà constitué. À partir de ce concept, il a formé des règles pour ce discours déjà constitué, et l'a déplacé, le transformant en fondement d'une analyse et d'un type de discours totalement autre. Il a dégagé la notion de plus-value directement des analyses de Ricardo, où elle était presque en filigrane – en ce sens, Marx est un ricardien – et a étayé sur ce concept une analyse sociale et historique qui lui a permis de définir les fondements, ou en tout cas les formes plus générales de l'histoire de la société occidentale et des sociétés industrielles du XIXe siècle. Ce qui lui a permis, aussi, de fonder un mouvement révolutionnaire qui reste vivant. Je ne crois pas que sacraliser la formation du marxisme – au point de vouloir tout sauver de l'économie ricardienne, sous prétexte que Marx s'en est servi pour formuler la notion de plus-value – soit une bonne manière de rendre hommage à Marx. Je crois que l'économie ricardienne peut être critiquée à partir de Marx lui-même, en tout cas au niveau de l'économie politique telle qu'elle fonctionnait depuis le début du XIXe siècle : à ce niveau, les analyses de Ricardo peuvent être reprises et revues, et la notion de plus-value n'est pas forcément l'un des concepts les plus intouchables. Si nous nous plaçons exclusivement au niveau de l'économie politique et de ses transformations, cette révision n'est pas un délit très grave. Darwin, par exemple, a tiré certains concepts clefs de la théorie évolutionniste – qui, dans ses principales articulations, a été entièrement confirmée par la génétique – de domaines scientifiques aujourd'hui critiqués ou abandonnés. Et il n'y a là rien de grave. C'était ce que je voulais dire quand j'ai affirmé que Marx se trouvait au XIXe siècle comme un poisson dans l'eau. Je ne vois pas

* *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 273.

pourquoi sacraliser Marx dans une sorte d'intemporalité qui lui permettrait de se décoller de son époque et de fonder une science de l'histoire elle-même métahistorique. S'il faut parler du génie de Marx – et je crois que ce mot ne doit pas être employé dans l'histoire des sciences –, ce génie a consisté précisément à se conduire comme un poisson dans l'eau à l'intérieur du XIXe siècle : en manipulant l'économie politique telle qu'elle avait été effectivement fondée et telle qu'elle existait depuis plusieurs années, Marx est arrivé à proposer une analyse historique des sociétés capitalistes qui peut encore avoir sa validité, et à fonder un mouvement révolutionnaire qui est encore le plus vivant aujourd'hui.

J. G. Merquior : Quant aux possibilités de fonder une action politique sûre, sur la base d'une conception théorique qui explique scientifiquement la réalité, il faut, sans doute, prendre Marx en considération, mais aussi les analyses ultérieures qui ont dépassé, d'une certaine manière, l'analyse marxiste de la connaissance.

M. Foucault : Certainement. Cela me semble évident. Et maintenant je vais paraître réactionnaire : pourquoi appeler scientifique la pratique marxiste? Il existe aujourd'hui en France quelques personnes qui considèrent comme incontestables deux propositions, liées entre elles par un lien un peu obscur : 1) le marxisme est une science, et 2) la psychanalyse est une science. Ces deux propositions me laissent pensif. Principalement parce que je n'arrive pas à avoir de la science une idée ausi haute. Je trouve – et plusieurs scientifiques seraient d'accord avec moi – qu'on ne doit pas faire de la science une idée aussi élevée au point d'étiqueter comme science quelque chose d'aussi important que le marxisme ou d'aussi intéressant que la psychanalyse. Au fond, il n'existe pas une science en soi. Il n'existe pas une idée générale ou un ordre général qui puisse s'intituler science, et qui puisse authentifier n'importe quelle forme de discours, dès qu'elle accède à la norme ainsi définie. La science n'est pas un idéal qui traverse toute l'histoire, et qui serait incarné successivement, d'abord par la mathématique, puis par la biologie, puis par le marxisme et par la psychanalyse. Il nous faut nous débarrasser de toutes ces notions. La science n'a de normativité ni ne fonctionne effectivement comme science à une époque donnée que selon un certain nombre de schémas, de modèles, de valorisations et de codes; elle est un ensemble de discours et de pratiques discursives très modestes, parfaitement fastidieuses et quotidiennes, qui se répètent sans cesse. Il existe un code de ces discours, il existe des normes pour ces pratiques, auxquels doivent obéir ces discours et ces pratiques. Il n'y a pas de raison de s'en enorgueillir; et les scientifiques, je vous assure, ne tirent aucun orgueil particulier de savoir que ce qu'ils font, c'est de la science. Ils le savent, c'est tout. Et cela par une sorte d'accord commun, qui est celui de la communauté du code, et à partir duquel ils peuvent dire : « Ceci est prouvé, et cela ne l'est pas. » Et il existe, côte à côte, d'autres types de discours et de pratiques, dont l'importance pour notre société et pour notre histoire ne dépend pas du statut de science qu'ils peuvent venir à acquérir.

J. G. Merquior : Mais dans Les Mots et les Choses, *vous attribuez de toute façon à quelques-unes de ces pratiques non scientifiques un statut particulier : celui de contre-sciences.*

M. Foucault : Oui, des contre-sciences humaines.

J. G. Merquior : Pourrions-nous attribuer au marxisme cette même fonction ?

M. Foucault : Oui, je ne suis pas loin d'être d'accord avec cela. Je trouve que le marxisme, la psychanalyse et l'ethnologie ont une fonction critique par rapport à ce qu'il est convenu d'appeler les sciences humaines, et en ce sens ce sont des contre-sciences. Mais je répète : ce sont des contre-sciences humaines. Il n'y a rien dans le marxisme ou dans la psychanalyse qui nous autorise à les appeler des contre-sciences, si nous entendons par sciences la mathématique ou la physique. Non, je ne vois pas pourquoi nous devrions appeler sciences le marxisme et la psychanalyse. Cela reviendrait à imposer à ces disciplines des conditions si dures et si exigeantes que, pour leur propre bien, il serait préférable de ne pas les appeler sciences. Et voici le paradoxe : ceux qui réclament le statut de sciences pour la psychanalyse et pour le marxisme manifestent bruyamment leur mépris pour les sciences positives, comme la chimie, l'anatomie pathologique ou la physique théorique. Ils ne cachent un peu leur mépris que par rapport à la mathématique. Or, en fait, leur attitude montre qu'ils ont pour la science un respect et une révérence d'écoliers. Ils ont l'impression que, si le marxisme était une science – et ici ils pensent à quelque chose de tangible, comme une démonstration mathématique –, ils pourraient avoir la certitude de sa validité. J'accuse ces gens d'avoir de la science une idée plus haute qu'elle ne le mérite, et d'avoir un mépris secret pour la psychanalyse et pour le marxisme. Je les accuse d'insécurité. C'est pour cela qu'ils revendiquent un statut qui n'est pas aussi important que cela pour ces disciplines.

S. P. Rouanet : Toujours par rapport au marxisme, j'aimerais poser une autre question. Quand vous parlez, dans Les Mots et les Choses,

*du « doublet empirico-transcendantal » *, vous affirmez que la phénoménologie et le marxisme sont des simples variantes de ce mouvement de pendule qui conduit nécessairement, soit au positivisme, soit à l'eschatologie. D'autre part, la pensée d'Althusser est généralement rangée parmi les structuralismes, souvent à côté de votre propre œuvre. Considérez-vous le marxisme althussérien comme un dépassement de la configuration dont les limites sont le positivisme et l'eschatologie, ou croyez-vous que cette pensée se situe à l'intérieur de cette configuration?*

M. Foucault : Je penche pour le premier terme de l'alternative. À ce sujet, je dois faire une autocritique. Quand j'ai parlé de marxisme dans *Les Mots et les Choses*, je n'ai pas précisé suffisamment ce que je voulais dire. Dans ce livre, je croyais avoir montré clairement que j'étais en train de faire une analyse historique d'une certaine période, dont les limites étaient approximativement 1650 et 1850, avec des petits prolongements qui n'allaient pas au-delà de la fin du XIXe siècle, et dans le domaine, également précis, constitué par les sciences du langage, de la vie et du travail. Quand j'ai parlé du marxisme dans ce livre, j'aurais dû dire, sachant comme le thème est survalorisé, qu'il s'agissait du marxisme tel qu'il a fonctionné en Europe jusqu'au début du XXe siècle, tout au plus. J'aurais dû aussi préciser – et je reconnais que j'ai échoué sur ce point – qu'il s'agissait de l'espèce de marxisme qui se trouve chez un certain nombre de commentateurs de Marx, comme Engels. Et qui, d'ailleurs, n'est pas non plus absent chez Marx. Je veux me référer à une espèce de philosophie marxiste qui est, à mon sens, un accompagnement idéologique des analyses historiques et sociales de Marx, ainsi que de sa pratique révolutionnaire, et qui ne constitue pas le centre du marxisme, compris comme l'analyse de la société capitaliste et le schéma d'une action révolutionnaire dans cette société. Si celui-ci est le noyau du marxisme, alors je n'ai pas parlé du marxisme, mais d'une espèce d'humanisme marxiste : un accompagnement idéologique, une musique de fond philosophique.

J. G. Merquior : En employant l'expression « humanisme marxiste », votre critique s'inscrit automatiquement dans un domaine théorique qui exclut Althusser.

M. Foucault : Oui. Je suppose que cette critique peut valoir encore pour des auteurs comme Garaudy, mais qu'elle ne s'applique pas à des intellectuels comme Althusser.

J. G. Merquior : Je voudrais maintenant poser une question au sujet de la littérature, c'est-à-dire du statut de la littérature dans Les Mots

* *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 329 *sq.*

Michel Foucault, Dits et écrits 1971

et les Choses. *Que ce soit à propos de Cervantes, ou à propos de Hölderlin ou de Mallarmé, vous laissez entendre que la littérature joue souvent un rôle pionnier dans l'émergence des épistémès. Et votre beau texte sur Blanchot développe cette même idée *. Êtes-vous d'accord avec cette interprétation?*

M. Foucault : En ce qui touche à la littérature, je crois que, dans *Les Mots et les Choses*, ce n'est pas de la même façon, et ni au même niveau, que j'ai parlé de Mallarmé, par exemple, et de *Don Quichotte*. Quand j'ai parlé de Mallarmé, j'ai voulu signaler ce phénomène de coïncidence qui m'avait déjà intéressé à propos du XVIIe et du XVIIIe siècle, et selon lequel, à la même époque, des domaines parfaitement indépendants et sans communication directe se transforment, et se transforment de la même manière. Mallarmé est contemporain de Saussure; j'ai été impressionné par le fait que la problématique du langage – considéré indépendamment de ses signifiés et du point de vue exclusif de ses structures internes – soit apparue chez Saussure à la fin du XIXe siècle, à peu près au même moment où Mallarmé fondait une littérature du langage pur, qui domine encore notre époque. Quant au *Quichotte*, c'est un peu différent. Je dois avouer, d'une façon un peu lâche, que je ne connais pas l'arrière-plan de la civilisation hispanique sur lequel se fonde le *Quichotte*. Au fond, mes commentaires sur *Don Quichotte* sont une sorte de petit théâtre où je voulais mettre en scène d'abord ce que je raconterais après : un peu comme dans ces représentations théâtrales où on présente, avant la pièce principale, une relation un peu énigmatique et un peu ludique d'analogie, de répétition, de sarcasme ou de contestation. J'ai voulu m'amuser en montrant dans le *Quichotte* cette espèce de décomposition du système de signes qui se vérifie dans la science autour des années 1620 à 1650. Je n'ai aucune conviction que cela représente le fond et la vérité du *Quichotte*. Mais j'ai pensé que, si je laissais le personnage et le propre texte parler par eux-mêmes, je pourrais représenter en un certain sens la petite comédie des signes et des choses, que je voulais narrer, et qui s'est déroulée aux XVIIe et XVIIIe siècles. Par conséquent, j'accorde sans difficulté qu'il y a des erreurs dans mon interprétation du *Quichotte*. Ou, plutôt, je n'accorde rien du tout, parce qu'il ne s'agit pas d'une interprétation : c'est un théâtre ludique, c'est don Quichotte lui-même qui raconte, sur la scène, l'histoire que moi-même je raconterai après. La seule chose qui me justifierait, c'est que le thème du livre me semble important chez don Quichotte. Or, le thème du

* « La pensée du dehors », *Critique*, n° 229, juin 1966, pp. 523-546 (voir *infra* n° 38).

livre est le thème des *Mots et les Choses*. Le titre lui-même est la traduction de *Words and Things*, qui fut le grand slogan moral, politique, scientifique, et même religieux, de l'Angleterre au début du XVIIe siècle. Cela fut aussi le grand slogan, non pas religieux, mais en tout cas scientifique, en France, en Allemagne, en Italie, à la même époque. Je crois que *Words and Things* est l'un des grands problèmes du *Quichotte*. C'est pour cela que j'ai fait représenter à don Quichotte, dans *Les Mots et les Choses*, sa petite comédie.

J. G. Merquior : Nous pouvons dire, de toute façon, que votre lecture du Quichotte, *qu'il y ait ou non interprétation, est en accord avec certaines recherches de la stylistique contemporaine, surtout en ce qui concerne le rôle du comique et la présence du livre à l'intérieur de l'œuvre. Mais je vais poser maintenant une question qui n'a rien à voir avec l'esthétique et qui se réfère aux contextes institutionnels dont on a parlé tout à l'heure, c'est-à-dire cet ensemble de pratiques d'autant plus importantes que les savoirs qui lui sont liés étaient plus faiblement articulés du point de vue de votre systématicité scientifique. Je veux vous demander si vous prétendez vous occuper encore de certains phénomènes mentaux qui ne sont pas habituellement considérés comme des savoirs, dans la perspective, par exemple, de vos recherches sur la folie. Plus précisément : pensez-vous étudier, toujours par rapport aux épistémès qui restent votre préoccupation principale, le domaine de l'expérience religieuse ? Je veux dire par là non pas l'idéologie religieuse au sens strict, mais les expériences religieuses au sens large. Je pense, par exemple, à ce type d'analyses, très empiriques mais très intéressantes, d'un auteur comme Bakhtine, dans une œuvre comme* Rabelais *ou comme* Dostoïevski, *quand il dit que le carnaval était une forme d'expérience religieuse, une fête religieuse qui a été visiblement réduite et « domestiquée » à l'époque de la naissance de l'*épistémè *classique, c'est-à-dire à l'époque dominée par la représentation* *.

M. Foucault : Au fond, je me suis toujours intéressé à ce domaine qui n'appartient pas tout à fait à ce qu'on appelle habituellement science, et si j'emploie le concept de savoir, c'est pour appréhender ces phénomènes qui s'articulent entre ce que les historiens appellent la mentalité d'une époque et la science proprement dite. Il y a un phénomène de ce genre auquel je me suis intéressé et auquel je prétends revenir un jour : la sorcellerie. Il s'agit, en somme, de comprendre la manière dont la sorcellerie – qui finalement était un savoir, avec ses recettes, ses techniques, sa forme d'enseignement et

* Bakhtine (M.), *L'Œuvre de François Rabelais et la Culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* (trad. A. Robel), Paris, Gallimard, 1970; *La Poétique de Dostoïevski* (trad. I. Kolitcheff), Paris, Éd. du Seuil, coll. « Pierres vives », n° 21, 1970.

de transmission – a été incorporée au savoir médical. Et cela non pas comme on dit en général, lorsqu'on affirme que les médecins, par leur rationalité et leur libéralisme, ont arraché les sorciers des griffes des inquisiteurs. Les choses sont beaucoup plus complexes. Ce fut, en un certain sens, en conséquence d'une nécessité, d'une certaine complicité que l'Église, le pouvoir réel, la magistrature, les médecins eux-mêmes ont fait émerger la sorcellerie comme domaine possible de la science, c'est-à-dire ont fait du sorcier un malade mental. Ce n'était pas une libération; c'était une autre forme de capture. Là où auparavant il y avait simplement exclusion, procès, le phénomène a été inscrit à l'intérieur de l'épistémè et est devenu un champ d'objets possibles. Tout à l'heure, nous nous demandions comment quelque chose peut devenir un objet possible pour la science. Voilà un bel exemple. L'idée d'une science de la sorcellerie, d'une connaissance rationnelle, positive de la sorcellerie était quelque chose de rigoureusement impossible dans le Moyen Âge. Et cela non pas parce qu'on méprisait la sorcellerie, ou en conséquence du préjugé religieux. C'était tout le système culturel du savoir qui excluait que la sorcellerie devînt un objet pour le savoir. Et voilà qu'à partir des XVIe et XVIIe siècles, avec l'acquiescement de l'Église et même en réponse à la demande de celle-ci, le sorcier devient un objet de connaissance possible chez les médecins : on demande au médecin si le sorcier est ou non malade. Tout cela est très intéressant et dans le cadre de ce que je me propose de faire.

J. G. Merquior : Pour conclure : quel sera le sujet principal de votre leçon inaugurale au Collège de France ?

M. Foucault : Cette question m'embarrasse un peu. Disons que le cours que je prétends faire cette année est l'élaboration théorique des notions que j'ai avancées dans *L'Archéologie du savoir*. Je vous disais tout à l'heure que j'avais essayé de déterminer un niveau d'analyse, un champ d'objets possibles, mais que je n'ai pas encore pu élaborer la théorie de ces analyses. C'est justement cette théorie que je prétends commencer maintenant. Quant à la leçon d'ouverture, je répète que je me sens très embarrassé, peut-être parce que je suis hostile à n'importe quelle institution. Je n'ai encore trouvé, comme objet de mon discours, que le paradoxe d'une leçon inaugurale. L'expression est en effet surprenante. On demande à quelqu'un qu'il commence. Commencer absolument est quelque chose que nous pouvons faire si nous nous plaçons, du moins mythiquement, dans la position de l'élève. Mais l'inauguration, au sens strict du terme, n'a lieu que sur un fond d'ignorance, d'innocence, de naïveté absolument première : nous pouvons parler d'inauguration si nous

sommes devant quelqu'un qui ne sait encore rien, ou qui n'a encore ni commencé à parler, ni à penser, ni à savoir. Et cependant, cette inauguration est une leçon. Or une leçon implique qu'on a derrière soi tout un ensemble de savoirs, de discours déjà constitués. Je crois que je parlerai de ce paradoxe.

86 *(Manifeste du G.I.P.)*

Manifeste ronéotypé, signé J.-M. Domenach, M. Foucault, P. Vidal-Naquet, lu par M. Foucault et distribué à la presse, le 8 février 1971, à la chapelle Saint-Bernard de Montparnasse, lors de l'arrêt de la grève de la faim des militants de la Gauche prolétarienne emprisonnés et de celle de leur comité de soutien.
M. Foucault dut comparaître devant un tribunal pour impression de tracts sans mention d'imprimerie.
Après dissolution, le 27 mai 1970, du mouvement d'inspiration maoïste appelé Gauche prolétarienne, de nombreux militanrs furent emprisonnés pour reconstitution de ligue dissoute; délit dont faisait partie la simple vente du journal *La Cause du peuple*. En septembre 1970, puis de nouveau en janvier 1971, les militants emprisonnés entreprennent une grève de la faim pour être reconnus comme prisonniers politiques, statut qui entraînait certains droits de réunion. Ils souhaitent aussi attirer l'attention sur le système pénitentiaire. D. Defert, qui participe à la petite cellule chargée de préparer politiquement les procès des emprisonnés, propose à M. Foucault d'animer une commission d'enquête sur les prisons comme il y en avait eu une sur la santé des mineurs lors du tribunal populaire de Lens, dont J.-P. Sartre avait été le procureur. Une histoire de la prison étant la suite logique et annoncée de l'*Histoire de la folie*, M. Foucault accepta avec enthousiasme ce projet, mais transforma l'idée de commission d'enquête, terme judiciaire, en groupe d'information, ce qui insistait à la fois sur l'expérience collective de pensée et sur une prise de parole des détenus. Il s'agissait aussi de mobiliser les intellectuels spécifiques : magistrats, médecins, assistantes sociales... et de les décloisonner par une production d'information aux côtés des détenus : les enquêteurs sont les enquêtés. Ainsi naquit le G.I.P., Groupe d'information sur les prisons. Son effet fut multiple. L'un des premiers fut l'entrée dans les prisons de la presse quotidienne et des radios, jusque-là interdites, et de problématiser une mythologie du discours politique sur prolétariat et *lumpenproletariat*. Ce soutien extérieur encouragea un mouvement de révolte qui secoua trente-cinq établissements, dont certains furent pratiquement mis à sac dans l'hiver 1971-1972. Le G.I.P. contribua à infléchir le militantisme d'après 1970. Sur son modèle se créèrent le G.I.S., ou Groupe d'information santé, décloisonnant médecins et malades, le G.I.A., ou Groupe d'information sur les asiles, le G.I.S.T.I., ou Groupe d'information et de soutien des travailleurs immigrés.
M. Foucault retarda de deux ans l'écriture de son « livre sur les peines » pour que les détenus ne puissent pas supposer qu'il n'avait qu'un intérêt spéculatif à son action militante, laquelle en modifia les bases.

Nul de nous n'est sûr d'échapper à la prison. Aujourd'hui moins que jamais. Sur notre vie de tous les jours, le quadrillage policier se resserre : dans la rue et sur les routes; autour des étrangers et des jeunes; le délit d'opinion est réapparu : les mesures antidrogues multiplient l'arbitraire. Nous sommes sous le signe de la « garde à vue ». On nous dit que la justice est débordée. Nous le voyons bien. Mais si c'était la police qui l'avait débordée? On nous dit que les prisons sont surpeuplées. Mais si c'était la population qui était suremprisonnée?

Peu d'informations se publient sur les prisons; c'est l'une des régions cachées de notre système social, l'une des cases noires de notre vie. Nous avons le droit de savoir, nous voulons savoir. C'est pourquoi, avec des magistrats, des avocats, des journalistes, des médecins, des psychologues, nous avons formé un Groupe d'information sur les prisons.

Nous nous proposons de faire savoir ce qu'est la prison : qui y va, comment et pourquoi on y va, ce qui s'y passe, ce qu'est la vie des prisonniers et celle, également, du personnel de surveillance, ce que sont les bâtiments, la nourriture, l'hygiène, comment fonctionnent le règlement intérieur, le contrôle médical, les ateliers; comment on en sort et ce que c'est, dans notre société, d'être l'un de ceux qui en sont sortis.

Ces renseignements, ce n'est pas dans les rapports officiels que nous les trouverons. Nous les demandons à ceux qui, à un titre quelconque, ont une expérience de la prison ou un rapport avec elle. Nous les prions de prendre contact avec nous et de nous communiquer ce qu'ils savent. Un questionnaire a été rédigé qu'on peut nous demander. Dès qu'ils seront assez nombreux, les résultats en seront publiés.

Ce n'est pas à nous de suggérer une réforme. Nous voulons seulement faire connaître la réalité. Et la faire connaître immédiatement, presque au jour le jour; car le temps presse. Il s'agit d'alerter l'opinion et de la tenir en alerte. Nous essaierons d'utiliser tous les moyens d'information : quotidiens, hebdomadaires, mensuels. Nous faisons donc appel à toutes les tribunes possibles.

Enfin, il est bon de savoir ce qui nous menace; mais il est bon aussi de savoir comment se défendre. L'une de nos premières tâches sera de publier un petit *Manuel du parfait arrêté*, doublé évidemment d'un *Avis aux arrêteurs*.

Tous ceux qui veulent informer, être informés ou participer au travail peuvent écrire au G.I.P. : 285, rue de Vaugirard, Paris-XVe.

87 *(Sur les prisons)*

In *J'accuse*, n° 3, 15 mars 1971, p. 26.

Le Groupe d'information sur les prisons vient de lancer sa première enquête. Ce n'est pas une enquête de sociologues. Il s'agit de laisser la parole à ceux qui ont une expérience de la prison. Non pas qu'ils

aient besoin qu'on les aide à « prendre conscience » : la conscience de l'oppression est là, parfaitement claire, sachant bien qui est l'ennemi. Mais le système actuel lui refuse les moyens de se formuler, de s'organiser.

Nous voulons briser le double isolement dans lequel se trouvent enfermés les détenus : à travers notre enquête, nous voulons qu'ils puissent communiquer entre eux, se transmettre ce qu'ils savent, et se parler de prison à prison, de cellule à cellule. Nous voulons qu'ils s'adressent à la population et que la population leur parle. Il faut que ces expériences, ces révoltes isolées se transforment en savoir commun et en pratique coordonnée.

Des groupes se forment, réunissant des ex-détenus, des familles de prisonniers, des avocats, des médecins, des militants, tous ceux qui sont décidés à ne plus tolérer l'actuel régime de la prison. À eux de lancer, en province et à Paris, de nouvelles enquêtes, de recueillir et de diffuser des informations, d'imaginer de nouveaux modes d'action. Il ne faut plus laisser les prisons en paix, nulle part.

La grève de la faim en janvier dernier a contraint la presse à parler. Profitons de la brèche : que l'intolérable, imposé par la force et le silence, cesse d'être accepté. Notre enquête n'est pas faite pour accumuler des connaissances, mais pour accroître notre intolérance et en faire une intolérance active. Devenons intolérants à propos des prisons, de la justice, du système hospitalier, de la pratique psychiatrique, du service militaire, etc.

Comme premier acte de cette « enquête-intolérance », un questionnaire est distribué régulièrement aux portes de certaines prisons et à tous ceux qui peuvent savoir ou qui veulent agir.

88 *Enquête sur les prisons : brisons les barreaux du silence*

« Enquête sur les prisons : brisons les barreaux du silence » (entretien de C. Angeli avec M. Foucault et P. Vidal-Naquet), *Politique-Hebdo*, n° 24, 18 mars 1971, pp. 4-6.

– On a déjà beaucoup écrit sur les prisons en général, sur les conditions de vie des prisonniers. Il y a eu quelques films aussi, et trop de gens croient savoir ce qui se passe derrière les barreaux... Cela peut rendre votre travail difficile ?

– Non. Il faut bien comprendre qui nous sommes. Nous ne

jouons pas à la commission d'enquête, ce n'est pas notre rôle. Un groupe d'information qui cherche, provoque, répartit des informations, qui repère des cibles pour une action possible, voilà ce que nous voulons être.

L'idée est récente. Vous vous souvenez de la seconde grève de la faim des prisonniers politiques, en février ? On a alors entendu dire : « Les voilà bien, ces jeunes bourgeois, ces gauchistes ! Ils veulent être traités à part, ils réclament le régime spécial ! » Eh bien, en général, ça n'a pas pris. Ni dans l'opinion – la presse a mis bien du temps à réagir, mais enfin... – ni surtout auprès des familles des droits-communs. Cela, nous le constatons encore aujourd'hui.

Quand les politiques, qui revendiquaient le régime spécial, ont dit : « Il faut mettre en question le régime pénitentiaire dans son ensemble, le fonctionnement de la prison, etc. », l'écho a été finalement très fort. Chez les droits-communs, et même dans la presse. On a soudain compris que le régime des prisons était intolérable.

– Et à votre niveau, quel a été l'écho ?

– Pour tenir une première réunion, nous avons téléphoné à un magistrat : il en est venu plusieurs. On a téléphoné à un aumônier des prisons : il en est venu plusieurs. On a téléphoné à un médecin psychologue, même chose. Un véritable feu de bruyère. À vrai dire, on a été surpris. Très surpris même.

Ensuite, il fallait se faire connaître. Quelques journaux, dont *Politique-Hebdo*, ont annoncé notre existence, et nous avons commencé à recevoir des lettres. Des lettres de médecins, de détenus, de leurs parents ; des lettres d'avocats, de visiteurs de prison... Les gens se mettaient à notre disposition, nous demandaient ce qu'il fallait faire, envoyaient un peu d'argent.

Maintenant, au bout de cinq semaines de travail, on ne reçoit plus seulement des lettres individuelles : des comités lycéens, des groupes d'étudiants, des comités du Secours rouge nous écrivent...

Cela va très vite. Étonnant, même pour ceux qui, comme nous, croyaient beaucoup à la nécessité de cette enquête. Vous voyez, ce n'est pas nous qui la menons, mais déjà des centaines de personnes... Il fallait un stimulant. Désormais nous sommes un relais pour les groupes qui se constituent en province et à Paris.

– Au terme de l'enquête, qu'allez-vous faire, publier un livre de témoignages ?

– Peut-être, mais la question n'est pas là. Nous n'avons pas la prétention de faire prendre conscience, aux détenus et à leurs familles, des conditions qui leur sont faites. Cette conscience, il y a

longtemps qu'ils la possèdent, mais elle n'a pas les moyens de s'exprimer. La connaissance, les réactions, les indignations, les réflexions sur la situation pénitentiaire, tout cela existe, au niveau des individus, mais n'apparaît pas encore. Il faut désormais que l'information circule, de bouche à oreille, de groupe en groupe. La méthode peut surprendre, mais c'est encore la meilleure. Il faut que l'information rebondisse; il faut transformer l'expérience individuelle en savoir collectif. C'est-à-dire en savoir politique.

Un exemple : tous les samedis, nous allons à la porte de la Santé où les familles des détenus font la queue dans l'attente de l'heure des visites. On leur distribue notre questionnaire. La première semaine, l'accueil est très froid. La deuxième, les gens se méfient encore. La troisième, quelqu'un nous dit : « Tout ça, c'est du bavardage. Il y a longtemps que cela aurait dû être fait. » Et, brusquement, cette femme raconte tout. Elle explose de colère, parle des visites, de l'argent qu'elle donne au détenu, des riches qui ne sont pas en prison, de la saleté. Et tout le monde aperçoit bien les flics en civil qui laissent traîner leurs longues oreilles...

Le quatrième samedi, c'est encore plus extraordinaire. Dans la queue, les gens discutent, avant même notre arrivée, de notre questionnaire, du scandale des prisons... Ce jour-là, au lieu de les faire attendre jusqu'à 13 h 30 dans la rue, comme d'habitude, on a ouvert les portes de la Santé trois quarts d'heure plus tôt...

– *Comment allez-vous utiliser les réponses à vos questionnaires ?*

– Dans un tract que nous allons distribuer, à la porte de la Santé, aux familles des détenus. Et nous l'envoyons aussi à nos correspondants de province qui demandent de l'information en leur disant : « Faites de même et collectez vous-même l'information. »

Vous voyez, nous voulons qu'il n'y ait pas trop de différence entre les enquêteurs et les enquêtés. L'idéal serait pour nous que les familles communiquent avec les prisonniers. Que les prisonniers communiquent entre eux. Que les prisonniers communiquent avec l'opinion. C'est-à-dire casser le ghetto. Qu'ils définissent eux-mêmes leurs revendications, qu'ils définissent aussi les actions nécessaires.

– *Vous ne faites naturellement aucune différence entre les détenus politiques et les droits-communs ?*

– Aucune, bien sûr. Si l'origine de tout est venue des politiques, c'est que l'autorité – le gouvernement et son ministre de la Justice – a fait une faute (de son point de vue) en mêlant les deux catégories de prisonniers.

Les politiques ont, eux, des moyens que les droits-communs n'ont pas. Des moyens de s'exprimer. Des connaissances, des relations sociales, des contacts extérieurs qui permettent de faire savoir ce qu'ils disent, ce qu'ils font, et surtout le support politique qui fait rebondir leur action. Quelques dizaines de droits-communs n'auraient pu, comme les politiques, réagir ensemble, écrire et faire connaître leurs revendications à l'extérieur.

– *Avec les actions que vous engagez, leur isolement va certainement diminuer ?*

– C'est ce que nous voulons. L'institution prison, c'est pour beaucoup un iceberg. La partie apparente, c'est la justification : « Il faut des prisons parce qu'il y a des criminels. » La partie cachée, c'est le plus important, le plus redoutable : la prison est un instrument de répression sociale.

Les grands délinquants, les grands criminels ne représentent pas 5 % de l'ensemble des prisonniers. Le reste, c'est la délinquance moyenne et petite. Pour l'essentiel, des gens des classes pauvres. Voici deux chiffres qui donnent beaucoup à réfléchir : 40 % des prisonniers sont des prévenus dont l'affaire n'est pas encore jugée, environ 16 % sont des immigrés.

La plupart des gens ignorent cela, car on justifie toujours l'existence des prisons par l'existence des grands criminels.

– *Voilà pour la théorie. Mais, dans la vie quotidienne, comment les prisonniers réagissent-ils ? Et leurs familles ?*

– Le questionnaire ne s'intéresse qu'aux conditions de vie. Les détenus parlent de leur travail, des visites, de l'entassement dans les cellules, des livres qu'on leur refuse, de la faim, du froid aussi.

Cet hiver, à Nantes, les couvertures sur les lits étaient toutes givrées le matin. À Draguignan, la température était toujours au-dessous de zéro dans certaines cellules. À Clairvaux, cinquante-huit cages à poules (cellules entièrement garnies de barreaux) ne sont jamais chauffées. À Loos, durant l'hiver 1969, le chauffage est resté en panne durant un mois. À cela s'ajoutaient les brimades les plus ignobles. On interdisait aux détenus de s'étendre sous les couvertures durant la journée. Le directeur disait : « Vous voulez vous réchauffer ? Vous n'avez qu'à courir dans vos cellules ! », ou : « Vous n'aviez qu'à ne pas venir ici ! »

Beaucoup de détenus disent pourtant : « Les conditions matérielles en prison, ce n'est pas le pire. » Et nous avons ainsi découvert toute une série de répressions plus mal supportées encore que l'entassement, l'ennui ou la faim.

La plus importante, peut-être, c'est l'absence de tout droit réel. La justice envoie un homme en prison, et cet homme ne peut défendre ses droits devant elle. Il est totalement désarmé. La longueur de la détention préventive et les conditions de vie, tout dépend de la justice. Or, quand il écrit au procureur pour se plaindre, sa lettre peut être interceptée ou réécrite en partie par le greffe. Parfois même, on l'enverra au mitard afin qu'il cesse de se plaindre. Les juges savent bien que l'administration pénitentiaire fait écran entre eux et les détenus. C'est même là l'une des fonctions de la prison que les juges apprécient beaucoup.

Un autre exemple de droit refusé : un prisonnier s'est inscrit aux travaux dirigés par correspondance de la faculté des lettres. Il écrit au directeur de sa prison : « Depuis quelque temps, lorsque mes devoirs me reviennent corrigés, j'ai le grand déplaisir de voir, en plein milieu des annotations du professeur, le cachet de la censure. Je crois savoir qu'il ne s'agit pas là de vos instructions, puisque cette mesure n'est pas généralisée. Il est évident que l'apposition de ce cachet gâche mon travail et me prive de la documentation que ces devoirs annotés représentent pour moi et que je ne peux conserver de telles traces dans les documents que je tiens à garder. »

Dans la marge, on a écrit : « La censure fait son travail. »

Voici une autre lettre de prisonnier. Celui-ci écrit au directeur : « Je vous serai obligé de bien vouloir m'autoriser à faire venir de l'extérieur divers livres de cours – mathématiques et mécanique. » Dans la marge, on a écrit : « Non, c'est l'un ou l'autre. »

Autre cas fréquent. Un condamné, à trois ans de prison, par exemple, a souvent le droit – cela dépend du caractère du délit – de demander sa mise en liberté conditionnelle après dix-huit mois de détention. Or tout dépend du nombre de punitions et de l'avis du juge de l'application des peines. Les punitions sont distribuées par le prétoire – c'est-à-dire par un comité qui comprend le directeur, les sous-directeurs et un surveillant-chef. Un gardien se plaint et une punition tombe. Quelques punitions arbitraires suffisent pour se voir refuser la mise en liberté conditionnelle.

Un détenu nous a écrit : « Le prisonnier est l'objet d'une agression sociale perpétuelle. » Comme il ne s'agit pas d'un politique, le ton pourrait surprendre – mais ce serait dommage, car cette remarque est terriblement vraie.

– *Qu'y a-t-il de plus intolérable en prison ?*

– Beaucoup de choses. La répression sexuelle, par exemple. Les prisonniers évitent parfois d'en parler. Mais certains le font. L'un d'eux dit : « Au parloir, le maton regarde si ma femme reste correctement habillée. » C'est courant, semble-t-il. Des prisonniers se masturbent au parloir après avoir demandé à leur femme de montrer un sein, et cette situation – avec l'intervention toujours possible du gardien – est toujours mal supportée.

Mal supporté encore, le manque d'argent. Plusieurs familles nous disent qu'elles donnent à leur prisonnier de 100 à 150 francs par mois. Mais toutes n'ont pas les moyens nécessaires.

Dans le meilleur cas, le détenu travaille. Pour rien ou presque. Nous avons fait le calcul : quand un prisonnier a travaillé huit heures par jour, vingt-deux jours par mois, il lui reste en moyenne de 15 à 20 francs. Les plus hauts « salaires » – s'il faut parler de « salaires » dans les prisons –, nous les avons trouvés à la Petite Roquette : 40 francs par mois pour confectionner des sachets pour les bas Dior. Quand on sait qu'un détenu doit payer ses timbres, qu'une escalope coûte 6 francs à la cantine, que la simple inscription dans un cours par correspondance coûte de 35 à 50 francs par an, sans compter encore les livres qu'il faut acheter, vous voyez ce que cela signifie.

– *Les entreprises ont intérêt à fournir du travail aux prisonniers, mais l'État prend tout de même une bonne part du salaire ?*

– Oui. Les cinq dixièmes du salaire sont retenus pour les frais d'hébergement; deux dixièmes encore pour les frais de justice; un dixième pour le pécule remis à la sortie. Le prisonnier ne reçoit que les miettes : deux dixièmes de son salaire.

Faites le bilan. Le condamné à six mois ou à deux ans de prison n'a – pour ainsi dire – plus aucun droit. Citoyen, il est nu devant la justice. Prisonnier, il ne peut faire admettre ce qui lui reste de droits. Travailleur, il est surexploité; il a rarement la possibilité d'étudier. Homme ou femme, il ne dispose d'aucun droit concernant sa sexualité.

Ajoutez encore la menace permanente du mitard et les passages à tabac, et voilà ce qu'est aujourd'hui la prison. Avec d'autres scandales, parfois, comme celui-ci : dans une maison centrale, en 1970, six détenus ont tenté de s'évader par les dépôts. L'alerte a été donnée, et la direction a fait ouvrir les vannes. Au risque de les noyer ! Heureusement, les six ont pu s'en sortir, mais, dans la cour, les gardiens les ont passés à tabac. Cela, l'administration pénitentiaire le sait, mais elle n'a pris aucune sanction. Un magistrat nous a dit : « Si nous avions fait une enquête, l'affaire serait retombée sur les gardiens. Eux aussi sont des victimes... »

Là encore, il y a problème : 73 % des congés de longue maladie obtenus par les gardiens de prison le sont au titre de maladies men-

tales (déclaration de M. Petit, en 1969, devant le Conseil supérieur de l'administration pénitentiaire et le garde des Sceaux).

– *Les prisonniers appartiennent pour l'essentiel aux classes les plus pauvres. N'est-ce pas cela le plus important en fin de compte ?*

– Peut-être. Une chose nous a frappés, si on évoque l'histoire politique récente. Personne ou presque ne parle plus de la manifestation des Algériens du 17 octobre 1961. Ce jour-là et les jours suivants, des policiers ont tué dans la rue et jeté dans la Seine pour les noyer environ deux cents Algériens. En revanche, on parle toujours des neuf morts de Charonne où se termina, le 8 février 1962, une manifestation contre l'O.A.S.

À notre avis, cela signifie qu'il y a toujours un groupe humain, dont les limites varient, à la merci des autres. Au XIXe siècle, on appelait ce groupe les classes dangereuses. Aujourd'hui, c'est encore la même chose.

Il y a la population des bidonvilles, celle des banlieues surpeuplées, les immigrés et tous les marginaux, jeunes et adultes. Rien d'étonnant si on retrouve surtout ceux-là devant les cours de justice ou derrière les barreaux.

89 *Conversation avec Michel Foucault*

« A conversation with Michel Foucault » (« Conversation avec Michel Foucault » ; entretien avec J. K. Simon ; trad. F. Durand-Bogaert), *Partisan Review*, vol. 38, n° 2, avril-juin 1971, pp. 192-201.

– *On dit de vous, monsieur Foucault, que vous avez inventé une nouvelle manière d'étudier les événements. Vous avez formulé une archéologie du savoir, des sciences humaines, objectivant les documents littéraires et non littéraires d'une époque et les traitant comme des archives. De plus, vous vous intéressez à la politique de notre temps. Comment vivez-vous votre science ? Comment l'appliquez-vous à ce qui se passe aujourd'hui ? En d'autres termes, comment démasquez-vous le discours actuel ? Comment percevez-vous les changements qui s'opèrent aujourd'hui ?*

– D'abord, je ne suis pas du tout sûr d'avoir inventé une nouvelle méthode, comme vous le dites si aimablement ; ce que je fais n'est pas différent de ce qui se fait aujourd'hui, dans beaucoup d'autres pays – aux États-Unis, en Angleterre, en France, en Allemagne. Je ne prétends pas à l'originalité. Il est vrai, cependant, que j'ai traité, en priorité, des phénomènes du passé : le système d'exclusion et l'emprisonnement des fous dans la civilisation européenne du XVIe au XIXe siècle, la constitution de la science et de la pratique médicales au début du XIXe siècle, l'organisation des sciences humaines aux XVIIIe et XIXe siècles. Mais si je me suis intéressé – profondément intéressé, en fait – à ces phénomènes, c'est parce que j'y ai vu des manières de penser et de se comporter qui sont encore les nôtres.

J'essaie de mettre en évidence, en me fondant sur leur constitution et leur formation historique, des systèmes qui sont encore les nôtres aujourd'hui, et à l'intérieur desquels nous nous trouvons piégés. Il s'agit, au fond, de présenter une critique de notre temps, fondée sur des analyses rétrospectives.

– *Concernant ce qui se passe, un peu partout, dans l'enseignement supérieur, pensez-vous que nous sommes tous, et vous aussi, prisonniers d'un certain type de système ?*

– La manière dont les sociétés transmettent le savoir est déterminée par un système complexe : c'est un système qui n'a pas encore été pleinement analysé, mais qui, me semble-t-il, est en train de voler en éclats – davantage, d'ailleurs, sous l'influence d'un mouvement révolutionnaire que sous l'effet d'une simple critique théorique ou spéculative. À cet égard, il y a une différence notable entre les fous et les malades, d'une part, et les étudiants, d'autre part ; notre société rend difficile aux fous, qui sont enfermés, ou aux malades, qui sont hospitalisés, d'accomplir leur propre révolution ; aussi est-ce de l'extérieur, au moyen d'une technique de démolition critique, qu'il nous faut contester ces systèmes d'exclusion des fous et des malades. Le système universitaire, quant à lui, peut être contesté par les étudiants eux-mêmes. À ce stade, les critiques émanant de l'extérieur, des théoriciens, des historiens ou des archivistes ne suffisent plus. Et les étudiants deviennent leurs propres archivistes.

– *Il y a quelques années, on a publié ici un document intitulé* Portrait de l'étudiant en nègre. *Outre le rapport maître-esclave, peut-on établir un parallèle entre l'étudiant comme figure de l'exclusion et le fou ? Dans sa volonté de maintenir sa rationalité et sa cohésion, la société définit-elle et instaure-t-elle d'autres parias ?*

– C'est une question qui va loin, et à laquelle il est difficile de répondre. En tout cas, elle m'intéresse grandement, parce que, pour l'essentiel, elle va dans le même sens que mon travail. Jusqu'à présent, il me semble que les historiens de notre société, de notre

civilisation ont surtout cherché à pénétrer le secret intime de notre civilisation, son esprit, la manière dont elle constitue son identité, les choses auxquelles elle accorde de la valeur. En revanche, l'on a beaucoup moins étudié ce que notre civilisation rejette. Il m'a paru intéressant d'essayer de comprendre notre société et notre civilisation à travers leurs systèmes d'exclusion, de rejet, de refus, à travers ce dont elles ne veulent pas, leurs limites, l'obligation dans laquelle elles sont de supprimer un certain nombre de choses, de gens, de processus, ce qu'elles doivent laisser sombrer dans l'oubli, leur système de répression-suppression. Je sais bien que de nombreux penseurs – ne serait-ce que depuis Freud – se sont penchés sur ce problème. Mais je pense que, outre la suppression de la sexualité, il y a d'autres formes d'exclusion qui n'ont pas été analysées. Il y a l'exclusion des fous; il y a, jusqu'à un certain point, cette forme d'exclusion par laquelle nous court-circuitons ceux qui sont malades et les réintégrons dans une sorte de circuit marginal, le circuit médical. Et puis, il y a l'étudiant : d'une certaine manière, il est, lui aussi, pris dans un circuit qui possède une double fonction. D'abord, une fonction d'exclusion. L'étudiant est mis à l'écart de la société, relégué sur un campus. En même temps qu'on l'exclut, on lui transmet un savoir de type traditionnel, démodé, académique, un savoir qui n'a aucun rapport direct avec les besoins et les problèmes du monde d'aujourd'hui. Cette exclusion est renforcée par l'organisation, autour de l'étudiant, de mécanismes sociaux fictifs, artificiels, d'une nature quasi théâtrale (les rapports hiérarchiques, les exercices universitaires, le tribunal des examinateurs, tout le rituel de l'évaluation). Enfin, l'étudiant se voit offrir une sorte de vie récréative – une distraction, un amusement, une liberté qui, là encore, n'ont rien à voir avec la vie réelle; c'est cette société artificielle, théâtrale, cette société de carton-pâte qu'on construit autour de l'étudiant; moyennant quoi, les jeunes gens de dix-huit à vingt-cinq ans sont, pour ainsi dire, neutralisés par et pour la société, rendus fiables, impuissants, castrés, politiquement et socialement. C'est là la première fonction de l'Université : mettre les étudiants hors circulation. Sa seconde fonction, cependant, est une fonction d'intégration. Une fois qu'un étudiant a passé six ou sept années de sa vie dans cette société artificielle, il devient assimilable : la société peut le consommer. Insidieusement, il a reçu les valeurs de cette société. Il a reçu des modèles de conduite socialement désirables, des formes d'ambition, des éléments d'un comportement politique, de sorte que ce rituel d'exclusion finit par prendre la forme d'une inclusion et d'une récupération, ou d'une réabsorption. En ce sens, l'Université, sans aucun doute, est assez peu différente des systèmes par lesquels, dans les sociétés dites primitives, les jeunes gens sont tenus à l'écart du village pendant leur adolescence, et soumis à des rites d'initiation qui les isolent et les privent de tout contact avec la société réelle, active. Une fois cette période écoulée, ils peuvent être entièrement récupérés ou réassimilés.

– Ainsi, il vous serait possible d'appliquer à l'Université le type d'étude que vous avez consacrée aux hôpitaux? Mais le système universitaire ne s'est-il pas quelque peu modifié? Par exemple, n'y a-t-il pas, dans l'histoire récente et pour des raisons diverses, des exclusions qui sont le fait des exclus eux-mêmes?

– Ce que je viens de dire ne constitue, à l'évidence, qu'une description très sommaire. Elle demanderait à être précisée, car le mode d'exclusion des étudiants, au XIXe siècle, était certainement différent de ce qu'il est aujourd'hui. Au XIXe siècle, l'enseignement supérieur était exclusivement réservé aux enfants de la bourgeoisie, ou à cette frange de la petite bourgeoisie dont le niveau supérieur avait besoin pour son industrie, son développement scientifique, ses métiers techniques... Les universités d'aujourd'hui accueillent davantage d'étudiants issus des groupes plus pauvres de la petite bourgeoisie. Nous avons donc, à l'intérieur de l'Université, des conflits explosifs entre, d'une part, une haute bourgeoisie qui a un besoin croissant de techniciens, d'ingénieurs (d'une manière générale, un besoin de plus en plus grand de science et de savoir) et, de l'autre, une petite bourgeoisie qui, à mesure que la haute bourgeoisie croît, se trouve, socialement et politiquement, de plus en plus prolétarisée, puisque son développement dépend de la technologie et de la science, c'est-à-dire des contributions qu'y apportent des étudiants et des chercheurs issus de cette petite bourgeoisie. Le résultat, c'est que la haute bourgeoisie recrute et inscrit, dans ses universités, des gens qui sont en voie de prolétarisation, et qui donc arrivent à l'Université porteurs d'un potentiel révolutionnaire : l'ennemi est dans ses murs.

C'est ainsi que le statut de l'Université devient problématique. La haute bourgeoisie doit veiller à ce que l'Université continue à être un lieu d'exclusion, dans lequel les étudiants sont coupés de leur milieu réel, c'est-à-dire d'un milieu qui se prolétarise. Et, par ailleurs, les universités doivent assurer un nombre toujours croissant de rituels d'inclusion à l'intérieur d'un système de normes capitalistes. On a donc un renforcement de la vieille Université traditionnelle, avec sa double fonction de théâtralisation et d'initiation. Mais à peine les étudiants sont-ils entrés dans le système qu'ils

comprennent qu'on est en train de se jouer d'eux, que quelqu'un essaie de les dresser contre leurs origines et leur milieu véritable ; il en résulte une prise de conscience politique, et c'est l'explosion révolutionnaire.

– *Toute considération esthétique mise à part, voyez-vous un parallèle entre ce qui se passe à l'Université et la pièce de Peter Weiss* Marat-Sade * – *je pense aussi à un producteur-metteur en scène qui voulait monter une pièce dans laquelle les acteurs, des malades mentaux, essaient de retourner la pièce contre les spectateurs ?*

– C'est une référence très intéressante. Je crois que cette pièce dit ce qui se passe aujourd'hui bien mieux que la plupart des essais théoriques. Lorsque Sade était pensionnaire à Charenton, il voulait que ses pièces soient jouées par des pensionnaires. Dans l'esprit de Sade, ces pièces étaient censées contester son enfermement ; ce qui s'est passé, en fait, c'est que les pensionnaires qui jouaient ces pièces ont dénoncé non seulement le système d'enfermement, mais aussi le système d'oppression, les valeurs que Sade leur imposait en leur faisant jouer ses pièces. À certains égards, Sade est comme le professeur d'aujourd'hui, le professeur libéral qui dit à ses étudiants : « Alors, pourquoi ne contestez-vous pas toutes les valeurs bourgeoises qu'on veut vous imposer ? », et les étudiants, poussant à bout le théâtre du libéralisme universitaire, finissent par contester le professeur lui-même.

– *C'est très précisément ce que je voulais vous demander à propos du rapport entre le corps enseignant et les étudiants : les professeurs ne sont-ils pas aussi, d'une certaine manière, exclus ? Après tout, les professeurs et les administrateurs font aussi partie de la communauté universitaire, au même titre que les étudiants. On pourrait dire, bien entendu, que les administrateurs ne sont que les représentants de la société, mais, dans la plupart des cas, ce sont des professeurs qui assument une fonction administrative, de manière souvent provisoire. Y a-t-il des différences entre le corps enseignant et les étudiants ?*

– Je ne connais pas assez bien le système américain pour vous donner ne serait-ce qu'un début de réponse. En France, un professeur d'université est un fonctionnaire et, en tant que tel, il appartient à l'appareil d'État. Quelles que puissent être ses opinions personnelles, un professeur, par son statut de fonctionnaire, perpétue

* Weiss (P.), *Die Verfolgung und Ermordung Jean-Paul Marats, dargestellt durch die Schauspielergruppe des Hospizes zu Charenton unter Anleitung des Herrn de Sade. Drama in zwei Akten*, Berlin, Rütten und Loening, 1965 (*La Persécution et l'Assassinat de Jean-Paul Marat, représentés par le groupe théâtral de l'hospice de Charenton, sous la direction de Monsieur de Sade. Drame en deux actes*, trad. J. Baudrillard, Paris, Éd. du Seuil, 1965).

le système de transmission du savoir qu'exige le gouvernement, c'est-à-dire la classe bourgeoise, dont les intérêts sont représentés par le gouvernement. Les choses sont sans doute différentes aux États-Unis, où l'enseignement supérieur est un marché libre. J'ignore si l'universitaire américain est davantage menacé, exploité, ou s'il est mieux disposé à accepter les valeurs qui lui sont imposées. La position de professeur est presque intenable, de nos jours, comme l'est sans doute celle de la petite bourgeoisie : les professeurs ne sont-ils pas le produit le plus frappant de cette classe qui, au XIX[e] siècle, en France, au moins, a réussi à se faire déléguer, par la haute bourgeoisie, le droit d'exercer le pouvoir ? Il y a eu une république dite « des professeurs », et la III[e] République a recruté ses cadres politiques parmi les représentants de la fonction enseignante, ou dans des professions du même type – parmi les médecins, les avocats... Maintenant que le cadre de la République est entièrement différent, la petite bourgeoisie, en France, perd tout contrôle de l'appareil d'État. D'où le sentiment d'affliction qui pèse sur la petite bourgeoisie et, en même temps, son hésitation entre deux tentations : celle de rejoindre les étudiants et leur lutte révolutionnaire, et celle de reconquérir le pouvoir, de séduire, une fois encore, cette haute bourgeoisie qui ne veut plus l'assumer, sauf sur un plan technique.

– *Avant de venir à Buffalo, vous enseigniez à Vincennes, une université d'avant-garde dont certains disent qu'elle est en plein chaos, luttant pour s'adapter au processus que vous venez de décrire. Vous avez dit que la position de professeur devenait intenable ; de ce point de vue, avez-vous eu le sentiment, en passant de Vincennes à Buffalo, que vous vous trouviez dans un pays étranger, exotique ?*

– Lorsque je suis arrivé à Buffalo, j'ai eu l'impression de me retrouver à Vincennes ; malgré certaines différences relativement superficielles dans le comportement, l'habillement, les gestes et le discours, il m'a semblé qu'une même lutte s'était engagée en France et aux États-Unis. Je crois cependant que, en ce qui concerne la tactique et la stratégie politique, les étudiants américains sont dans une position très différente de celle de leurs homologues français. Les étudiants français, en fait, ont affaire à une classe ouvrière importante et organisée qui, par le biais de ses syndicats et de ses organisations politiques, clame sa fidélité au marxisme : il est possible que les ouvriers français soient prêts à écouter les étudiants et à comprendre leur lutte, mais, en même temps, les étudiants français doivent combattre l'influence conservatrice du parti communiste et de la C.G.T. La situation des étudiants américains se présente de manière très différente : il me semble qu'aux États-Unis la classe

ouvrière est peut-être moins prompte à adopter la cause des étudiants. Il doit être difficile, pour un étudiant américain, de militer avec les ouvriers. Mais, d'un autre côté, l'avantage ici est qu'il n'y a pas de grandes forces conservatrices comme le parti communiste et la C.G.T. En interdisant et en poursuivant le parti communiste pendant tant d'années, je pense que le gouvernement américain a, en un sens, rendu un service à la cause révolutionnaire : il a maintenu la possibilité de liens entre les étudiants et les ouvriers. Naturellement, il y a aussi, en Amérique, la tension spécifique que représente le problème racial; c'est un problème que nous connaissons aussi, en France, mais à un degré moindre (il ne faut pas oublier qu'il y a, en France, une population non négligeable d'ouvriers africains – algériens et noirs –, qui constitue, numériquement, un sous-prolétariat important).

– *Le chauvinisme s'est-il intensifié en France, ces dernières années? A-t-on constaté un refus croissant de tout ce qui vient de l'extérieur? L'Amérique, on le sait, est un melting-pot : cela fait-il une différence?*

– Eh bien, il me semble que, dans les cercles intellectuels au moins, on ne rencontre pas en Amérique l'insupportable chauvinisme qui caractérise la France. Il ne faut pas oublier que nous sommes un petit pays, pris entre ces deux grands modèles que sont, d'une part, les États-Unis et, d'autre part, l'Union soviétique. Longtemps, nous avons dû nous battre contre ces deux modèles. C'est le parti communiste qui a proposé, puis imposé, le modèle russe, et la lutte contre l'influence conservatrice du Parti a entraîné une sorte de refus systématique du modèle soviétique; par ailleurs, une certaine bourgeoisie libérale liée aux intérêts américains n'a jamais cessé de mettre en avant le modèle américain, contre lequel il était nécessaire aussi de lutter. C'est à partir de ce moment-là, je pense, que les mécanismes du chauvinisme se sont mis en place dans la gauche française. Ce sont des mécanismes qui ne sont pas toujours conscients; ils se manifestent par un jeu d'exclusion, de refus et d'oubli. La littérature américaine, par exemple, est très peu lue en France; la philosophie, l'histoire et la critique américaines, quant à elles, ne sont pas lues du tout. Il faut attendre très longtemps pour que les livres américains soient traduits en français. Nous ne devons par permettre que la lutte contre l'influence et les relations économiques avec les États-Unis affecte nos rapports avec les intellectuels américains. Notre nationalisme doit être sélectif. Je crois qu'un petit pays comme la France ne peut éviter un certain nationalisme dans sa politique et son économie, s'il veut préserver un degré d'indépendance; mais, d'autre part, nous devons comprendre qu'une lutte

qui, aujourd'hui, est idéologique mais qui, un jour, deviendra ouvertement révolutionnaire est en train de poindre dans tous les coins du monde. Nous devons renoncer au chauvinisme culturel.

– *C'est votre premier voyage en Amérique, la première fois que vous enseignez dans une université américaine. Pour ce qui est de l'échange culturel dont vous venez de parler, quelle va être l'influence sur vous de ces deux mois passés ici?*

– Mon problème, essentiellement, est de définir les systèmes implicites dont nous sommes prisonniers; j'aimerais comprendre le système de limites et d'exclusion que nous pratiquons sans le savoir; je voudrais rendre apparent l'inconscient culturel. Et donc, plus je voyage, plus je m'éloigne de mes centres de gravité naturels et habituels, plus j'augmente mes chances de comprendre les fondements sur lesquels, manifestement, je prends appui. De ce point de vue, n'importe quel voyage – je ne parle pas, bien sûr, d'un voyage touristique ni même de prospection –, n'importe quel mouvement qui m'éloigne de mon cadre originel de référence est fécond. Il est toujours bon pour moi de changer de langue et de pays. Un exemple simple : à New York, j'ai été frappé, comme le serait n'importe quel étranger, par le contraste immédiat entre certains beaux quartiers et la pauvreté, la misère même qui les entourent à droite et à gauche, au nord et au sud. Je sais bien que le même contraste existe en Europe, et que vous-mêmes, lorsque vous venez en Europe, êtes certainement choqués par la grande misère qui règne dans les quartiers pauvres de Paris, de Hambourg, de Londres, peu importe d'où. À force de vivre en Europe pendant toutes ces années, j'avais perdu la notion de ce contraste et fini par croire que le niveau de vie de l'ensemble de la population s'était élevé; je n'étais pas loin d'imaginer que le prolétariat était devenu la classe moyenne, que les pauvres avaient quasi disparu, et que donc le conflit social, le conflit entre les classes arrivait à son terme. Mais, en voyant New York, en percevant à nouveau, et de manière soudaine, ce contraste frappant qui existe partout, mais qui s'était effacé derrière les formes familières qu'il prend pour moi, j'ai eu une sorte de seconde révélation : le conflit des classes existe toujours, il existe de manière plus aiguë.

– *Je voudrais revenir à l'enseignement lui-même. Vous avez dit, tout à l'heure, que la position de professeur vous paraissait intenable, et pourtant vous êtes un professeur talentueux. Vous réussissez à capter l'attention de votre public pendant deux heures d'affilée – et il faut une attention soutenue pour suivre votre pensée pas à pas –, tout cela en dépit du fait que la conférence, en tant que mode de transmission d'un*

savoir, paraît aussi désuète que peut l'être la position de professeur en général. Vous m'avez dit aussi que ce que vous détestez le plus est la personne qui, non contente de jouer le rôle d'un tyran, est assez habile pour cacher son despotisme et son paternalisme. Je vois là un parallèle entre vos idées politiques, votre forme de critique et votre point de vue pédagogique. Dans tous ces domaines, qu'ils soient politiques ou pédagogiques, vous cherchez à démasquer le système, la grille.

Malgré cela, paradoxalement, vous préférez n'avoir que quelques étudiants. Vos idées, si je peux m'exprimer ainsi, sont peu accessibles – du moins directement – à ceux, nombreux, qui ne possèdent pas le bagage pour pénétrer la densité de vos livres. De plus, vous tenez à une certaine procédure (ce en quoi vous avez raison), à une méthode par laquelle vous imposez votre point de vue de manière énergique et exclusive; vous dites : « Je vais imposer cette grille. » Mais, alors, comment vous défendez-vous de l'accusation d'élitisme – concept pédagogique qui repose sur le vieux rapport maître-disciple et qui exige que votre méthode soit acceptée, que ce soit vous qui imposiez un système? Vous dites que l'Homme est mort, qu'il n'y a plus qu'une masse d'hommes; comment pouvez-vous à la fois croire à cette multiplicité et porter toute votre attention sur une seule définition, je ne dirai pas de l'homme, mais d'un système que vous cherchez à imposer?

– Eh bien, oui, c'est très aimable à vous de dire que je suis un bon professeur, mais je ne le crois pas vraiment. J'éprouve, comme tous mes collègues, je suppose, un certain embarras lorsque se pose à moi le problème de définir une méthode d'enseignement. Et je crois que vous avez mis l'accent sur le point essentiel : il faut se méfier de ce que vous autres Américains appelez le « libéralisme », et qui, en France, porte le nom de « réformisme ». Le réformisme, en fin de compte, est un traitement des symptômes : il s'agit de gommer les conséquences tout en faisant valoir le système auquel on appartient, même si cela veut dire qu'on doit le dissimuler. En France, on a violemment critiqué le système des conférences : le professeur arrive, reste derrière son bureau pendant une heure, dit ce qu'il a à dire, et l'étudiant n'a pas la possibilité de discuter. Les réformistes préfèrent la formule du séminaire, en ce qu'elle respecte la liberté : le professeur cesse d'imposer ses idées et l'étudiant a le droit de parler. C'est vrai... Mais ne pensez-vous pas qu'un professeur qui prend la responsabilité d'étudiants au début de l'année, les fait travailler en petits groupes, les invite à entrer dans son propre travail, partage avec eux ses problèmes et ses méthodes, ne pensez-vous pas que, dans une telle formule, les étudiants sont encore plus déformés à la fin du séminaire que s'ils avaient simplement suivi une série de

conférences? Ne vont-ils pas considérer comme acquis, naturel, évident et absolument vrai ce qui, après tout, n'est que le système, le code, la grille de leur professeur? Ne courent-ils pas le risque que le professeur leur impose ses idées de manière beaucoup plus insidieuse? Je ne veux pas défendre la conférence à tout prix, mais je me demande si elle n'a pas, à vrai dire, une sorte d'honnêteté brute, pourvu qu'elle précise ce qu'elle est : non pas la proclamation d'une vérité, mais la présentation, au stade expérimental, d'un travail qui a ses hypothèses, ses méthodes, et qui donc laisse le champ libre à la critique et aux objections : l'étudiant est libre de révéler ses maladresses. Naturellement, les séminaires et les groupes de travail sont nécessaires, mais plus, je crois, pour éprouver des méthodes que pour permettre l'exercice de la liberté.

Lorsque je fais une conférence un peu dogmatique, je me dis : je suis payé pour apporter aux étudiants une certaine forme et un certain contenu de savoir; je dois fabriquer ma conférence ou mon cours un peu comme on fabriquerait une chaussure, ni plus, ni moins. Je conçois un objet, j'essaie de le fabriquer du mieux que je peux. Je me donne beaucoup de mal (pas toujours, sans doute, mais souvent), j'apporte cet objet dans la salle de conférences, je le montre et, ensuite, je laisse le public libre d'en faire l'usage qui lui plaît. Je me considère plus comme un artisan fabriquant un objet et l'offrant à la consommation que comme un maître faisant travailler ses esclaves.

J'ai, une fois, fait une conférence pour un syndicat – c'était la C.G.T. Je devais être, comme on dit, « très simple »; mais je me suis vite aperçu que la simplicité requise ne portait pas sur des idées générales ou des problèmes élémentaires; elle allait dans le sens d'un vocabulaire aussi exempt que possible d'ambiguïtés; une certaine précision dans les définitions, une certaine exactitude du raisonnement. À partir de là, même un public « non initié » peut parfaitement accepter et comprendre des choses « difficiles »; un certain souci technique me semble être la garantie du sérieux et du caractère non lyrique du sujet.

– *Et comment voyez-vous la tutelle de l'Université dans le cas, par exemple, où vous ne voulez pas travailler et êtes contraint de le faire, ou plutôt, lorsque vous voulez faire un travail d'artisan et que l'on ne vous y autorise pas?*

– Si j'empêche une grève d'étudiants de se dérouler, ou si j'essaie simplement de la ralentir, alors j'accorde mon soutien à cette haute bourgeoisie qui a besoin, pour son développement économique, du savoir, de l'Université, des professeurs et des étudiants;

par ce geste, je cautionne le système capitaliste et son maintien du pouvoir contre les forces prolétariennes et révolutionnaires. Je ne considère pas, lorsque les étudiants se mettent en grève, qu'ils m'empêchent de faire mon travail; je pense qu'ils luttent pour obtenir d'autres conditions de travail intellectuel; et, dans la mesure où, à tous égards – intellectuellement et socialement –, les conditions présentes de travail me paraissent insatisfaisantes, je considère que les étudiants ont raison, que leur action me permet, à long terme, de faire mieux mon travail, et non qu'elle m'empêche de le faire maintenant.

– *Tout en se posant en rebelles, les étudiants font preuve d'un certain romantisme dans leur style; ils adoptent souvent une attitude figée, sentimentale, dont témoignent leur manière de s'habiller et leurs conduites. Il me semble que tout cela fait revivre l'individu, cet homme que, dans une certaine mesure, vous vouliez tuer. Néanmoins, je constate que vous prenez un grand plaisir à observer certains gestes et certaines tenues extravagantes, et à vous en moquer joyeusement. C'est comme si vous vous trouviez toujours au milieu d'une représentation de* Marat-Sade, *en quelque sorte, à rechercher vos grilles et vos systèmes. Comment réussissez-vous à ajuster votre méthode extrêmement rigoureuse et scientifique – une méthode d'artisan –, votre archéologie savante au style folklorique et théâtral qu'arborent les étudiants?*

– Il me semble que ce que les étudiants essaient de faire, à travers ce qui, de prime abord, pourrait apparaître comme un simple folklore et ce que j'essaie moi-même d'accomplir, dans la poussière de mes livres, sont, fondamentalement, une seule et même chose. La différence, c'est que les étudiants le font avec imagination et humour, alors que je le fais un peu à la manière d'une souris qui grignoterait un morceau de fromage. Ce que j'essaie de faire, c'est comprendre les systèmes implicites qui déterminent, sans que nous en ayons conscience, nos conduites les plus familières. J'essaie de leur assigner une origine, de mettre en évidence leur formation, la contrainte qu'ils nous imposent. J'essaie donc de prendre de la distance par rapport à ces systèmes et de montrer de quelle manière il serait possible de leur échapper. Mais que font les étudiants lorsqu'ils s'adressent à un professeur sur un ton familier, ou lorsqu'ils arrivent habillés en clochard, ou lorsqu'ils s'embrassent en classe – que sais-je encore? Que font-ils si ce n'est railler, en les parodiant, un certain nombre d'éléments qui font partie du système de vie bourgeois et que nous acceptons comme s'ils étaient naturels, comme s'ils étaient l'expression de la nature humaine? S'il est « choquant » de s'embrasser en classe, c'est parce que tout notre système d'éducation implique la désexualisation de la jeunesse. Et par quel droit notre société commande-t-elle aux étudiants de s'habiller bourgeoisement, si ce n'est parce que l'éducation est censée transmettre les modes de conduite de la société bourgeoise?

L'une des plus grandes déceptions que nous aient causées le parti communiste et l'Union soviétique vient de ce qu'ils ont repris à leur compte, dans sa quasi-totalité, le système de valeurs de la bourgeoisie. On a l'impression que le communisme, dans sa forme traditionnelle, souffre d'un traumatisme de naissance : on dirait qu'il cherche à se réapproprier le monde tel qu'il existait à l'époque où il est né, le monde d'une bourgeoisie triomphante; l'esthétique communiste est celle du réalisme dans la manière du XIX[e] siècle : *Le Lac des cygnes*, un tableau qui raconte une histoire, le roman social. Le parti communiste accepte et perpétue la plupart des valeurs bourgeoises (dans l'art, la famille, la sexualité, dans la vie quotidienne, en général). Nous devons nous libérer de ce conservatisme culturel, tout comme nous devons nous libérer du conservatisme politique. Nous devons démasquer nos rituels et les faire apparaître comme ce qu'ils sont : des choses purement arbitraires, liées à notre mode de vie bourgeois. Il est bon – et c'est cela, le vrai théâtre – de les transcender sur le mode du jeu, sur un mode ludique et ironique; il est bon d'être sale et barbu, de porter des cheveux longs, de ressembler à une fille lorsqu'on est un garçon (et vice versa). Il faut mettre « en jeu », exhiber, transformer et renverser les systèmes qui nous ordonnent paisiblement. C'est, quant à moi, ce que j'essaie de faire dans mon travail.

90 *La prison partout*

« La prison partout », *Combat*, n° 8335, 5 mai 1971, p. 1.

Depuis trois mois, le Groupe d'information sur les prisons mène son enquête. Il interroge les détenus, les ex-détenus, leurs familles, tous les usagers de la prison. Après tout, nous sommes tous susceptibles d'aller en prison; de quel droit nous empêche-t-on de savoir ce qu'elle est réellement? Elle est un des instruments du pouvoir, et l'un des plus démesurés. De quel droit le pouvoir la met-il au secret?

Le 1er Mai, nous nous sommes rendus aux portes de Fresnes et de la Santé. Comme tous les samedis, les visiteurs y attendent une demi-heure, trois quarts d'heure avant de pouvoir entrer. Avec quelques autres, J.-M. Domenach est allé à Fresnes; j'étais avec ceux de la Santé. Nous avons discuté avec les gens, surtout, du casier judiciaire. Nous avons donné un texte, et distribué du muguet.

Bien peu de temps : les policiers sont arrivés et nous ont conduits au poste. Ils ne devaient pas très bien savoir pourquoi. À Fresnes, c'était pour « défaut de dépôt légal »; à la Santé, pour « colportage sans récépissé ». Pas de chance : aucun des deux motifs ne pouvait valoir dans ce cas. Broutilles? Non pas. La rue est en train de devenir le domaine réservé de la police; son arbitraire y fait la loi : circule et ne t'arrête pas; marche et ne parle pas; ce que tu as écrit, tu ne le donneras à personne; pas de rassemblement. La prison débute bien avant ses portes. Dès que tu sors de chez toi.

Mais la suite fut plus édifiante. Au poste, on nous a demandé nos noms, ceux de nos parents, etc. « Mais il y en a combien parmi vous qui ont un nom vraiment gaulois? » Une étudiante a fait remarquer alors qu'en effet elle ne portait pas un nom gaulois; qu'elle le savait bien puisqu'on le lui avait fait remarquer pendant la guerre; et qu'au bout de ces remarques, il y avait eu, pour sa famille, la déportation et le crématoire. Le flic s'est approché, il a demandé à la jeune femme ce qui n'allait pas et si, par hasard, elle n'aurait pas pris de haschisch. Puis il s'est tu. Au bout d'un quart d'heure, faisant le geste de viser et de tirer avec un revolver imaginaire, il a crié : « *Heil* Hitler! » Le gradé, je crois, n'était pas très à l'aise. Il nous a vite expédiés.

Mais il y a eu encore un flic – un autre – pour nous suivre sur le trottoir; j'étais assez loin déjà du poste de police, quand il m'a frappé dans le dos et injurié. Ses « collègues » sont venus le chercher; il vociférait; ils se sont emparés de lui, et j'ai eu comme l'impression qu'il se débattait. Violence à agent? La loi est sévère, je crois, pour ce genre de délit. Ayons confiance.

Pour notre part, bien sûr, nous portons plainte, parce qu'il faut que l'on sache que dans l'arbitraire minuscule et quotidien de la rue, dans une affaire apparemment simple de tracts distribués, le moindre policier a parfaitement conscience du rôle qu'on lui fait jouer; il nomme lui-même le système qui s'établit doucement à travers ses gros gestes maladroits; il salue la fonction nouvelle qu'il exerce, et il appelle joyeusement le chef qu'il mérite.

91 *Préface*

Préface à *Enquête dans vingt prisons*, Paris, Champ libre, coll. « Intolérable », n° 1, 28 mai 1971, pp. 3-5.

Présentation non signée de la première brochure réalisée par le G.I.P. Cette brochure suivait l'ordre des rubriques des questionnaires qui avaient circulé clandestinement dans une vingtaine de maisons d'arrêt et de centrales. M. Foucault avait veillé lui-même à sa confection à partir des questionnaires retournés.

Les tribunaux, les prisons, les hôpitaux, les hôpitaux psychiatriques, la médecine du travail, les universités, les organismes de presse et d'information : à travers toutes ces institutions et sous des masques différents, une oppression s'exerce qui est à sa racine une oppression politique.

Cette oppression, la classe exploitée a toujours su la reconnaître; elle n'a jamais cessé d'y résister; mais elle a bien été contrainte de la subir. Or voilà qu'elle devient intolérable à de nouvelles couches sociales – intellectuels, techniciens, juristes, médecins, journalistes, etc. Elle prétend toujours s'exercer à travers eux, avec leur aide ou leur complicité, mais sans tenir compte désormais de leurs intérêts ni surtout de leur idéologie. Ceux qui sont chargés de distribuer la justice, la santé, le savoir, l'information commencent à ressentir, dans ce qu'ils font eux-mêmes, l'oppression d'un pouvoir politique. Cette intolérance nouvelle vient à la rencontre des combats et des luttes menés depuis longtemps par le prolétariat. Et ces deux intolérances jointes retrouvent les instruments que le prolétariat, au XIXe siècle, avait formés : en premier lieu, les enquêtes faites sur la condition ouvrière par les ouvriers eux-mêmes. Ainsi se situent les ***enquêtes-intolérance*** qu'on entreprend maintenant.

1) Ces enquêtes ne sont pas destinées à améliorer, à adoucir, à rendre plus supportable un pouvoir oppressif. Elles sont destinées à l'attaquer là où il s'exerce sous un autre nom – celui de la justice, de la technique, du savoir, de l'objectivité. Chacune doit donc être ***un acte politique***.

2) Elles visent des cibles précises, des institutions qui ont un nom et un lieu, des gestionnaires, des responsables, des dirigeants – qui font des victimes, aussi, et qui suscitent des révoltes, même chez ceux qui les ont en charge. Chacune doit donc être ***le premier épisode d'une lutte***.

3) Elles regroupent autour de ces cibles des couches diverses que la classe dirigeante a tenues séparées par le jeu des hiérarchies sociales et des intérêts économiques divergents. Elles doivent faire tomber ces

barrières indispensables au pouvoir, en rassemblant détenus, avocats et magistrats; ou encore, médecins, malades et personnel hospitalier. Chacune doit, en chaque point stratégiquement important, constituer *un front, et un front d'attaque*.

4) Ces enquêtes sont faites non pas de l'extérieur par un groupe de techniciens : les enquêteurs, ici, sont les enquêtés eux-mêmes. À eux de prendre la parole, de faire tomber le cloisonnement, de formuler ce qui est intolérable, et de ne plus le tolérer. *À eux de prendre en charge la lutte qui empêchera l'oppression de s'exercer.*

La première cible, ce sont les prisons. Pourquoi?

Depuis Mai 68, l'appareil judiciaire – instrument relativement silencieux et docile jusque-là – a été « surutilisé » : pour réprimer les ouvriers français et immigrés, pour réprimer les étudiants, pour réprimer les commerçants et les paysans. Camions de C.R.S., rafles dans la rue, matraques et lacrymogènes, gardes à vue, sévices policiers, flagrants délits, détentions préventives, jugements à la tête (c'est-à-dire à la classe, à l'opinion politique et à la couleur de peau) des clients, libérations arbitraires, tout cela a rendu intolérable la justice de classe. Mais celle-ci commence à ne plus se supporter elle-même dans les institutions et les hommes qu'elle s'est elle-même choisis. Bien des avocats, bien des juges et des employés de la pénitentiaire ne tolèrent plus le métier qu'on leur fait faire. Il y a plus encore; le pouvoir d'État ne supporte plus ses propres juges : il les décrète *lâches*.

En faisant la grève de la faim l'hiver dernier, les militants politiques incarcérés ont donné une forme nouvelle à ce qui n'était encore qu'un malaise sourd. Ils ont regroupé autour de leur action beaucoup de détenus; ils ont à l'extérieur provoqué un mouvement contre les conditions de la détention; ils ont permis que se regroupent, de part et d'autre des murs de la prison, ceux qui veulent lutter contre le même intolérable : une justice qui sert la classe dominante. C'est ici que prend place l'enquête sur les prisons.

Cette brochure n'est pas un bilan : elle fait partie intégrante du déroulement de l'enquête. Il s'agit de donner aux détenus des différentes prisons le moyen de prendre la parole au même moment sur les conditions de détention, d'incarcération, de sortie.

Il s'agit aussi de pénétrer dans les prisons et de révéler sur le moment même ce qui s'y passe – sévices, suicides, grèves de la faim, agitation, révoltes.

Le questionnaire a été rédigé avec d'anciens détenus et modifié à partir des premières réponses. Actuellement, près d'un millier de questionnaires sont en circulation.

Il a permis la constitution de groupes d'enquête, réunissant, autour d'un certain nombre de prisons, d'anciens détenus, des familles de détenus, divers employés de la pénitentiaire révoltés par leur travail, des avocats, des magistrats, des étudiants, des intellectuels.

Il a été distribué par ces groupes aux portes des prisons, dans les files d'attente de visiteurs. Malgré la censure des parloirs, certaines familles se sont faites enquêtrices, faisant connaître ainsi à l'intérieur l'action engagée à l'extérieur.

Pour redistribuer l'information le plus rapidement possible, nous avons rédigé cette brochure à partir des premiers questionnaires :

– à titre d'exemple, deux questionnaires remplis ont été intégralement reproduits;

– ont été également retranscrits deux récits qui suivent l'ordre des questions posées;

– ont été regroupées, sous les principales rubriques du questionnaire, les réponses les plus caractéristiques.

À partir de ces documents, et d'autres qui vont être publiés, différentes campagnes seront organisées pour dénoncer les conditions révoltantes de la détention et le système judiciaire tout entier qui les produit et les soutient. Parmi les demandes immédiates des détenus et de leur famille figure en tout premier rang l'abolition du casier judiciaire :

– le casier judiciaire disqualifie d'entrée de jeu la prétention hypocrite de faire passer la prison pour un lieu de rééducation;

– en interdisant l'accès de la fonction publique aux détenteurs du casier judiciaire, l'État juge tous les jours la valeur de son propre système pénitentiaire;

– le système judiciaire contredit le droit au travail : il condamne les anciens détenus au chômage, à l'arbitraire des employeurs, aux travaux les plus exploités;

– avec le casier judiciaire, il n'y a pas de libération, il n'y a que des sursis.

L'abolition du casier judiciaire sera le thème de notre prochaine campagne.

92 # *L'article 15*

(Intervention)

« L'article 15 », *La Cause du peuple-J'accuse*, numéro spécial : *Flics. L'affaire Jaubert*, 3 juin 1971, pp. 4-5.

Le samedi 29 mai 1971 au soir, le journaliste Alain Jaubert, passant rue de Clignancourt, voit, au terme d'une manifestation d'Antillais, un fourgon de police embarquant un homme blessé à la tête, Sollier. Jaubert demande, en tant que journaliste, à accompagner le blessé à l'hôpital Lariboisière, situé à cinq minutes de là. Trente minutes plus tard, la police dépose Sollier à Lariboisière, puis, quarante-cinq minutes plus tard, Jaubert, ensanglanté, les vêtements déchirés.
Le 30 mai au soir, un communiqué de la préfecture de police à l'Agence France-Presse relate les faits et annonce que M. Alain Jaubert, après avoir agressé les agents et tenté de s'enfuir du fourgon en marche, a été placé sous mandat de dépôt pour rébellion, coups et outrage à agents de la force publique et qu'il a été conduit à la salle Cusco de l'Hôtel-Dieu pour y recevoir des soins.
Les faits et le communiqué créent une vive émotion parmi les journalistes, qui demandent une information contradictoire. Le 21 juin 1971, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Claude Mauriac, dont ce sera la première rencontre avec Michel Foucault, Mᵉ Denis Langlois, avocat de la Ligue des droits de l'homme et auteur des *Dossiers noirs de la police*, le Dr Daniel Timsit, Denis Perier-Daville, vice-président de la Confédération des sociétés de journalistes, André Lantin, au nom des syndicats de journalistes C.F.D.T., présentent à la presse leur reconstitution des faits au terme d'une enquête dans le quartier. La grande mobilisation des journalistes autour de l'« affaire Jaubert » favorisa la mise en place d'une agence de presse alternative, dirigée par Maurice Clavel et Jean-Paul Sartre, l'Agence de presse Libération, lieu de naissance du quotidien *Libération*.
La commission d'enquête comprenait notamment : C. Angeli, le pasteur Cazalis, le Dr Herzberg, D. Langlois, M. Manceaux, le Dr Timsit, P. Vidal-Naquet.

L'affaire Jaubert nous a décidés à créer une commission de « contre-enquête ». À cela plusieurs raisons :

1) Dans la sauvagerie et la violence policières, un nouveau palier est atteint.

2) Jaubert a été agressé non pour ce qu'il avait fait (il ne manifestait pas), mais pour ce qu'il était : journaliste. À côté des anciens racismes, à côté du nouveau racisme « antijeunes », voici maintenant le racisme « professionnel »; c'est que les journalistes exercent une profession insupportable à la police, ils voient et ils parlent.

3) En inculpant Jaubert blessé et insulté, le juge d'instruction a couvert le déchaînement de la police. Nous ne pouvons plus espérer qu'en de pareilles mains l'instruction puisse être faite correctement. Nous ferons nous-mêmes une contre-instruction.

4) Cette affaire est loin d'être isolée. De tels incidents se multiplient depuis des mois : tous témoignent d'un système où magistrats et policiers se prêtent la main. Ce système nous menace tous, et contre ce système il faut nous défendre sans répit.

C'est pourquoi nous nous sommes décidés à faire valoir nos droits *constitutionnels* : ceux qui ont été formulés dans la Déclaration des droits de l'homme de 1789, et auxquels se réfère la Constitution de 1958. Article 15 : « La société a droit de demander compte à tout agent public de son administration. »

Nous demanderons des comptes à ces « agents publics » que sont les policiers et les magistrats. Mais pas sous la forme d'un bilan de fin d'année. Nous les demanderons au moment même, point par point et coup pour coup. C'est-à-dire que les policiers pour chacune de leurs violences, les magistrats pour chacune de leurs complaisances auront des comptes à rendre.

Nous demanderons des comptes sur l'affaire Jaubert. Nous ferons une enquête sur les faits : tous ceux qui peuvent fournir des renseignements sur la manifestation, l'arrestation de Jaubert, sur les blessures qu'il a reçues sont priés de nous les adresser. Mais il faudra aussi demander des comptes sur toutes les affaires semblables qui se produiront. Et là non plus nous n'attendrons pas. Dès que nous serons alertés, nous entreprendrons une contre-enquête.

Il faut que la justice et la police le sachent : elles tombent sous le coup de l'article 15. Chaque fois que ce sera nécessaire, il leur sera appliqué.

93 # *Rapports de la commission d'information sur l'affaire Jaubert*

(Intervention)

« Rapports de la commission d'information sur l'affaire Jaubert », supplément à *La Cause du peuple-J'accuse*, 28 juin 1971, pp. 1-3. Voir *supra*, n° 92.

Nous avons constitué une commission d'information sur l'affaire Jaubert.

Le travail de cette commission? Non pas mener une enquête qui doublerait celle des magistrats. Nous ne voulons pas nous substituer à la justice. Nous ne voulons pas non plus la remplacer dans l'une de ses tâches, comme si brusquement, et sur un point particulier, elle venait à défaillir et qu'il faille l'aider à franchir le gué.

Nous ne le voulons pas pour deux raisons :

– d'abord, nous pensons que si la justice se voit confier des tâches à remplir, eh bien! qu'elle les remplisse elle-même. Nous ne

jugerons pas ce qu'elle juge. Nous jugerons ce qu'elle est, et comment elle fonctionne;

– ensuite, nous ne pensons pas que la justice est en défaut sur tel ou tel point. Nous pensons qu'une crise est ouverte. Une crise au centre de laquelle se trouve la police. Et dans cette crise risquent d'être compromis les rapports de la justice avec l'information, la presse et l'opinion, de même que ses rapports avec les justiciables – avec toute la masse de ceux qui s'adressent à elle et sur qui elle pèse bien inégalement.

Nous ne sommes pour la justice ni des auxiliaires ni des modèles. Nous voulons aider à prendre mesure de la crise actuelle, à voir jusqu'où elle s'étend, à dénoncer les dangers dont elle est porteuse et à nous défendre contre eux.

De cette crise et des périls qui l'accompagnent, l'affaire Jaubert nous paraît être un cas typique. L'affaire, c'est-à-dire non seulement ce qui s'est passé le samedi 29 mai en fin d'après-midi, mais aussi ce qui s'est passé après et ce qui se passe encore.

En effet, ce qui s'est passé le 29 mai, on le connaît : c'est un homme qui monte – et de son plein gré – dans un car de police et qui, un certain temps après, en ressort les vêtements déchirés, le visage en sang, le corps tuméfié, à moitié évanoui.

C'est inquiétant, cela mérite des questions, qui vont être posées.

Mais il y a bien d'autres choses qui se sont passées après, qui sont tout aussi inquiétantes et qui méritent tout autant de questions.

Dans les jours qui ont suivi immédiatement, une série de communiqués de la préfecture de police a été adressée à l'Agence France-Presse, donc aux journaux, donc à l'opinion. Or ces communiqués sont en contradiction les uns avec les autres et en discordance avec les faits. Ils sont lacunaires sur les points les plus importants.

Ce qui s'est passé encore, c'est que, dans les jours qui ont suivi, on a cherché à faire croire que Sollier avait fait des déclarations accablant Jaubert, ce qui est inexact.

Ce qui s'est passé encore, et qui mérite une question, c'et la hâte avec laquelle, avant toute enquête, on a trouvé un juge d'instruction pour inculper Jaubert.

Ce qui s'est passé encore, c'est que le juge d'instruction a délivré une commission rogatoire pour enquêter sur l'affaire Jaubert; et il l'a confiée, bien entendu, à la police. « Que voulez-vous, a-t-il dit, je n'ai pas le temps de me déplacer moi-même. »

Ce qui s'est passé, et qui se passe encore, c'est une intoxication de l'opinion par la préfecture de police, par la chancellerie, par le ministère de l'Intérieur.

Autour du 10 juin, et pendant plusieurs jours de suite, la chancellerie a promis aux journalistes des renseignements importants qui ne sont jamais venus. Finalement, les révélations sont promises pour cette semaine.

Enfin, ce qui s'est passé aussi, et qui mérite des questions, ce sont les pressions qui ont été faites directement sur la population du quartier et sur les témoins possibles.

Il y a eu la visite des « Messieurs » à Lariboisière.

Il y a eu les mêmes « Messieurs » qui ont traîné dans la rue de Clignancourt, dans les bistrots et dans les étages.

Il y a ceux qui ont raconté aux habitants du quartier que Jaubert avait participé à la manifestation, avait harangué les manifestants et les avait – comme c'est curieux justement – incités à porter plainte contre les C.R.S. pour le cas où il y aurait la moindre bousculade.

Voilà ce qui s'est passé. Le ministre de l'Intérieur a déclaré le 9 juin : « La justice étant saisie du dossier, il convient d'attendre sa décision, comme il est de règle dans tout régime démocratique. »

Tout ce que nous venons de vous dire prouve que la police et le pouvoir n'ont pas attendu la décision de la justice. Il n'y a pas une affaire entre Jaubert et la police que la justice aurait à trancher en toute sérénité. En fait, la police s'est déjà glissée partout.

L'affaire Jaubert, c'est bien un type tabassé, mais c'est aussi tout un rapport malsain, dangereux de la police avec la presse et l'opinion : rapport fait de mensonges, de pressions, d'insinuations, de manœuvres. C'est tout un rapport, dangereux lui aussi, entre la police et la justice; interdépendance, réciprocités diverses, jeu de renvois et de passe-passe. Enfin, c'est tout un rapport malsain et dangereux entre l'appareil judiciaire et policier : intimidations, pressions, crainte.

Quand une population a peur de sa police, quand elle n'ose plus chercher recours dans sa justice parce qu'elle la sait trop dépendante de la police, lorsque enfin la presse et l'opinion, son dernier recours, risquent à leur tour d'être intoxiquées, manœuvrées par la police, alors la situation est grave.

La Constitution actuelle se réfère à la Déclaration des droits de l'homme de 1789. Et l'article 15 de cette Déclaration dit : « La société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration. »

Dans le péril d'aujourd'hui, la société est en droit, en devoir de demander des comptes. Si la police commet des abus de pouvoir, il faut lui demander des comptes. Si tel ministre, telle administration font circuler de fausses nouvelles, il faut leur demander des

comptes. C'est cela que nous avons fait, que nous voulons faire dans notre commission.

Et voici maintenant comment nous avons procédé.

Un noyau très restreint s'est formé d'abord, autour duquel sont venus travailler un grand nombre de gens qui se sont sentis concernés par une pareille affaire. Nous avons été aidés par la Fédération des sociétés de journalistes, le syndicat C.F.D.T. des journalistes, le Comité de défense de la presse et des journalistes, le Comité du manifeste « Nous portons plainte contre la police ».

Le travail de cette commission a été, il faut le souligner, fort simple à faire. Il a consisté à retrouver des témoins, afin d'établir l'emploi du temps de Jaubert, l'épisode de la pharmacie, l'itinéraire du car, l'épisode de la chute, l'arrivée à Lariboisière en consultant le registre de l'hôpital, enfin à établir strictement l'horaire des événements.

Toutes ces informations étaient simples à recueillir. En deux jours, des enquêteurs exercés pouvaient les rassembler. Il était inutile de faire un travail de détective. Il s'agissait de vérités qui étaient là, visibles, déchiffrables pour tous, à la portée de tout le monde. Il suffisait d'aller les chercher.

Or toute la campagne d'insinuations, toutes les manœuvres, tous les silences, les informations livrées avec réticence, solennité et componction par tel fonctionnaire de police, tout cela s'est développé comme si les informations n'étaient pas à la portée de tous. Comme s'il fallait résoudre une difficile énigme.

Il y a plus : alors qu'en deux jours on pouvait rassembler l'essentiel de ces renseignements, Jaubert a été inculpé le soir même; sans qu'aucune vérification n'ait été faite en dehors de ce que la police avait affirmé, qui a été pris pour argent comptant.

Nous avons rencontré beaucoup de témoins oculaires. Un certain nombre d'entre eux étaient prêts à donner leur nom. D'autres, au contraire, ne l'étaient pas : ils avaient peur de la police et de toutes les pressions quotidiennes qu'elle peut, qu'elle sait exercer dans un quartier populaire sur les habitants, sur les commerçants. Ils ne croyaient pas que la justice était en situation de les protéger contre la police.

Et nous-mêmes ne croyons pas que la justice est capable de leur assurer cette protection. Alors nous avons décidé de ne révéler aucun nom, même de ceux qui l'auraient voulu. Chaque témoin a fait sa déclaration devant deux ou trois d'entre nous. Et c'est nous qui nous portons garants du caractère authentique des propos qui vont vous être rapportés.

Et si on venait nous demander : « Qu'est-ce que c'est qu'une enquête dont les témoignages sont anonymes? », nous répondrions : « Qu'est-ce que c'est qu'une police qui fait peur aux témoins? »

Et où en est-on dans la cité si les témoins ne se sentent protégés par personne?

94 *Je perçois l'intolérable*

« Je perçois l'intolérable » (entretien avec G. Armleder), *Journal de Genève : Samedi littéraire* (« cahier 135 »), n° 170, 24-25 juillet 1971.

– Michel Foucault, vous m'avez demandé de ne pas vous poser de questions ayant trait à la littérature, à la linguistique ou à la sémiologie. Toutefois, j'aimerais que vous effectuiez un lien rapide entre vos préoccupations passées et l'action dans laquelle vous vous engagez actuellement.

– J'ai constaté que la plupart des théoriciens qui cherchent à sortir de la métaphysique, de la littérature, de l'idéalisme ou de la société bourgeoise n'en sortent point, et que rien n'est plus métaphysique, littéraire, idéaliste ou bourgeois que la manière dont ils essaient de se libérer des théories.

Moi-même autrefois, je me suis penché sur des sujets aussi abstraits et loin de nous que l'histoire des sciences. Aujourd'hui, je voudrais en sortir réellement. En raison de circonstances et d'événements particuliers, mon intérêt s'est déplacé sur le problème des prisons, et cette nouvelle préoccupation s'est offerte à moi comme une véritable issue au regard de la lassitude que j'éprouvais face à la chose littéraire. Cependant, je retrouve là une continuité que j'aurais aimé rompre. En effet, dans le passé, j'avais essayé d'analyser le système d'internement en vigueur dans notre société aux XVIIe et XVIIIe siècles.

D'un point de vue général, on peut s'amuser à classer les sociétés en différents types. Il y a les sociétés exilantes : lorsqu'un groupe ou un corps social ne supporte pas un individu, il le rejette – c'est un peu la solution grecque; jadis, les Grecs préféraient l'exil à toute autre peine.

Il y a aussi les sociétés assassinantes, torturantes ou purifiantes qui soumettent l'accusé à une sorte de rituel punitif ou purificatoire, et, enfin, les sociétés enfermantes telle que l'est devenue notre société, dès le XVIe et le XVIIe siècle.

À cette époque, les normes sociales et économiques ont été posées à la population à la fois par le développement de l'appareil d'État et par celui de l'économie. Notre société a commencé à pratiquer un système d'exclusion et d'inclusion – l'internement ou l'emprisonnement – contre tout individu qui ne correspondait pas à ces normes. Dès lors, des hommes ont été exclus du circuit de la population et en même temps inclus dans les prisons, ces lieux privilégiés qui sont en quelque sorte les utopies réelles d'une société. L'internement avait pour but non seulement de punir, mais aussi d'imposer par la contrainte un certain modèle de comportement ainsi que des acceptations : les valeurs et les acceptations de la société.

– *Ne pensez-vous pas que l'internement provoque également un phénomène de « déculpabilisation » ?*

– Oui. Il est vraisemblable que cela est lié à une certaine forme de déchristianisation ou d'atténuation de la conscience chrétienne. Après tout, le monde entier participe au péché d'un seul. Mais, à partir du moment où existe le monde de la prison, ceux qui sont à l'extérieur devraient être justes ou réputés tels; et ceux qui sont dans les prisons, et ceux-là seulement, devraient être les coupables. Cela provoque en effet une espèce de coupure entre les uns et les autres, et ceux qui sont à l'extérieur ont l'impression de ne plus être responsables de ceux qui sont à l'intérieur.

– *Avec Gilles Deleuze, Jean-Marie Domenach et Pierre Vidal-Naquet, vous êtes aujourd'hui à la tête du Groupe d'information sur les prisons. Quels sont les événements qui vous y ont amené ?*

– Au mois de décembre dernier, des prisonniers politiques, gauchistes et maoïstes, ont fait la grève de la faim pour lutter contre les conditions générales de la détention, qu'elle soit politique ou de droit commun. Ce mouvement est parti des prisons et s'est développé à l'extérieur de celles-ci. C'est à partir de ce moment-là que j'ai commencé à m'en occuper.

– *Quel est l'objectif visé par le Groupe d'information sur les prisons ?*

– Nous voudrions littéralement donner la parole aux détenus. Notre propos n'est pas de faire œuvre de sociologue ni de réformiste. Il ne s'agit pas de proposer une prison idéale. Je crois que par définition la prison est un instrument de répression. Son fonctionnement a été défini par le code Napoléon, il y a environ cent soixante-dix ans, et a relativement peu évolué depuis.

– *Quels sont alors les moyens que vous employez ?*

– Nous avons, par exemple, rédigé un questionnaire assez précis sur les conditions de la détention. Nous le faisons parvenir aux détenus et nous leur demandons de nous raconter leur vie de prisonnier avec le plus de détails possibles. Ainsi, de nombreux contacts ont été pris; par ce biais, nous avons reçu des autobiographies, des journaux intimes et des fragments de récits. Certains sont écrits par des gens qui savent à peine tenir un crayon. Il y a des choses bouleversantes. Je ne voudrais pas dire que ces textes sont d'une grande beauté, car ce serait les inscrire dans l'horreur de l'institution littéraire. Quoi qu'il en soit, nous essaierons par la suite de publier ce matériel à l'état brut.

– *Quelle sera, à votre avis, l'attitude des autorités face à cette action politique ?*

– De deux choses l'une : ou bien l'administration pénitentiaire et le ministre de la Justice ne diront rien et reconnaîtront le bien-fondé de cette action, ou bien ils se retourneront contre nous; alors voilà ! Jean-Marie Domenach, Gilles Deleuze, Pierre Vidal-Naquet et Foucault sont en prison !

– *Quelles sont vos opinions personnelles sur le problème que crée l'existence des prisons ?*

– Je n'en ai pas. Je suis là pour recueillir des documents, les diffuser et éventuellement les provoquer. Simplement, je perçois l'intolérable. La fadeur de la soupe ou le froid de l'hiver sont relativement supportables. En revanche, emprisonner un individu uniquement parce qu'il est en affaire avec la justice, ce n'est pas acceptable !

95 *Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal*

« Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal » (entretien avec J. Hafsia), *La Presse de Tunisie*, 12 août 1971, p. 3.

– *Monsieur le professeur, pourriez-vous nous parler de votre œuvre ? De vos projets ? Et de vos travaux au Collège de France ?*

– De toute façon, je ne parle pas de mon œuvre pour l'excellente raison que je ne me sens pas porteur d'une œuvre virtuelle. J'ai essayé de dire ce que j'avais envie de dire, il y a un certain nombre

d'années. Cela fait, ça existe ou ça n'existe pas, c'est lu ou ça ne l'est pas, je dois dire que ce n'est pas dans la direction de ce que j'ai fait que je regarde maintenant. Mais si vous me demandez dans quelle direction je regarde maintenant, je vous dirai que ce n'est pas tellement du côté des choses à écrire. Il y a un problème qui depuis longtemps m'intéresse, c'est celui du système pénal, de la manière dont une société définit le bien et le mal, le permis et le pas permis, le légal et l'illégal, la manière dont elle exprime toutes les infractions et toutes les transgressions faites à sa loi.

J'ai déjà rencontré ce problème à propos de la folie, car la folie est également une forme de transgression. Il était fort difficile à nos civilisations de faire le partage entre cette déviation qu'est la folie et la transgression que sont la faute ou le crime. Telle est donc ma préoccupation : le problème de la transgression de la loi et de la répression de l'illégalité. Alors, j'en ferai sans doute une série de cours pendant les vingt-sept années qui me restent encore à passer au Collège de France. Je ne dis pas que je vais consacrer ces vingt-sept années à cela, mais sans doute un certain nombre. Avec des amis, en particulier J.-M. Domenach – le directeur de la revue *Esprit* –, nous avons formé une sorte de petit groupe. Comment dire ? Un groupe d'intervention et d'action à propos de la justice, du système pénal, des institutions pénitentiaires en France, et nous avons lancé une enquête sur les conditions des détenus en France. Les prisons françaises sont, en effet, des institutions extraordinairement archaïques, encore médiévales : parmi les plus vieilles et en même temps les plus sévères du monde. Cette enquête, nous l'avons faite d'une façon assez particulière : au lieu de nous adresser à l'administration pénitentiaire, pour savoir comment les choses se passaient du point de vue de cette administration, nous nous sommes adressés directement aux anciens détenus, à ceux qui sortaient de prison, et entrant nous-mêmes dans l'illégalité, nous nous sommes adressés en fraude aux détenus, et nous avons obtenu, en fraude, leurs réponses. Nous avons su ce qu'était exactement la vie en prison. Cette enquête, nous allons en publier, dans les semaines qui viennent, les premiers résultats. À vrai dire, le premier résultat, on le connaît déjà, c'est la grande irritation de l'administration française et du gouvernement. Nous avons même, J.-M. Domenach et moi, passé quelques heures dans les commissariats, arrêtés par la police. Voilà à quoi je suis en train de consacrer mes activités et peut-être les mois et les années à venir.

– *Est-ce que vous préparez en ce moment un ouvrage ?*

– Non. Pour l'instant, mes activités sont essentiellement pratiques. Un jour, peut-être, j'essaierai de faire le bilan de ce mouvement qui est en train de se dessiner. Ce qui me frappe, c'est que le système pénal, le système de répression qui fonctionne dans une société comme la société française, date tout de même d'il y a cent soixante ans, puisque c'est le Code pénal de 1810, au fond très peu modifié depuis Napoléon, qui régit notre système actuel du permis et de l'illicite, sans doute adapté à l'organisation de l'État bourgeois au moment de sa formation, au début du XIX[e] siècle. Maintenant, je crois qu'il faut toute une réforme du code, une réforme en profondeur. Nous avons besoin d'un nouveau Beccaria, d'un nouveau Bertin, je n'ai pas du tout la prétention d'être un nouveau Beccaria ou Bertin, car ce n'est pas à un théoricien de faire la réforme des États. Ceux-là mêmes sur qui pèse cette justice sans doute injuste, c'est à ceux-là mêmes de prendre en main la réforme et la refonte de la justice.

– *Jusqu'ici, donc, vous vous êtes occupé du dicible, et, maintenant, vous voulez vous occuper du faisable. Votre premier souci, c'est la pratique. Mais la pratique ne pourra avoir de sens que si elle est exprimée d'une manière ou d'une autre. Là encore, il y a une question d'énoncé : le faire n'est-il pas relié au dire ?*

– Oui. Votre question est très importante. Je ne veux pas faire ma propre histoire (ça n'aurait aucun intérêt), mais la première chose à laquelle je me suis intéressé, c'était le phénomène de l'exclusion des fous dans la société occidentale depuis la fin du XVI[e] siècle. Phénomène à double face : d'un côté, vous avez des institutions, des pratiques, des sortes d'habitudes, la manière par exemple dont la police, les familles ou la justice classaient, triaient les fous et les mettaient à l'ombre; c'était une pratique qui s'énonçait à peine, et on a toutes les difficultés du monde à retrouver justement les formes, les règles de ces habitudes qui n'avaient pas laissé de traces parce qu'elles ne se formulaient pas. Elles étaient sans énoncé. Et, d'un autre côté, ces institutions, ces pratiques de la folie étaient tout de même jusqu'à un certain point liées et soutenues par un discours philosophique, religieux et juridique, médical surtout. Et c'est cet ensemble « pratiques et discours » qui a constitué ce que j'ai appelé l'expérience de la folie, mauvais mot d'ailleurs, car ce n'est pas en réalité une expérience. Cependant, cette pratique de l'exclusion des fous, j'ai essayé d'en dégager le système. Mais, maintenant, je passe mon temps à osciller entre les deux pôles, celui du discours et celui de la pratique. Dans *Les Mots et les Choses*, j'ai surtout étudié des nappes, des ensembles de discours. Dans *L'Archéologie du savoir* aussi. Maintenant, nouveau mouvement de pendule : je suis inté-

ressé par les institutions et les pratiques, par ces choses en quelque sorte en dessous du dicible.

– *On ne peut tout de même pas agir de cette manière sans avoir une idée sur ce qui est faisable et sur ce qui ne l'est pas, sur ce qui est, en somme, bien ou mal. On en revient au discours moral, même si on n'approuve pas le partage du bien et du mal. Dans votre pratique concrète, comment allez-vous vous en sortir? Puisque vos décisions vont devoir reposer tout de même sur un discours?*

– Oui, en un sens, elles reposent sur un discours, mais, voyez-vous, ce que nous essayons de faire actuellement ne se loge pas dans une certaine théorie du bien et du mal, du faisable ou du pas faisable. Ce n'est pas cela qui me retient. Une chose est certaine : c'est que le système pénitentiaire actuel, et, d'une façon générale, le système répressif ou même le système pénal, n'est plus supporté par les gens. Ainsi, en France, il y a à propos de la prison, à propos de la justice un mécontentement de fait, mécontentement qui est évidemment celui des classes les plus pauvres et les plus exploitées. Or mon problème n'est pas de savoir quel serait le système pénal idéal, le système répressif idéal. J'essaie simplement de voir, de faire apparaître et de transformer en un discours lisible par tous ce qu'il peut y avoir d'insupportable pour les classes les plus défavorisées, dans le système de la justice actuelle. Un avocat, ça s'achète, c'est-à-dire que finalement le droit à recevoir la justice s'achète. Je prends cet exemple simple, mais il est évident que c'est selon la classe à laquelle on appartient, selon les possibilités de fortune, selon les positions sociales qu'on obtient la justice. La justice ne vous est pas attribuée de la même façon. Cette inégalité devant la justice qu'au XVIIIe siècle on éprouvait déjà très vivement et contre laquelle justement ont réagi Beccaria et Bertin et les grands codes napoléoniens, cette inégalité s'est réinstaurée, si tant est qu'elle n'ait jamais été levée. Elle s'est réinstaurée et les gens en souffrent actuellement très violemment. On a le sentiment quasi quotidien de cette inégalité devant la justice et devant la police. C'est cela, si vous voulez, qu'on essaie de faire apparaître : saisir le point de la révolte et le montrer.

– *En somme, si je regarde tout cela comme une activité philosophique, je pourrai dire que depuis le début vous avez subordonné le discours logique à un discours moral et que, dans le fond, c'est ce discours moral qui domine tous vos travaux, et cela débouchera non pas sur une métaphysique mais sur une morale?*

– Peut-être!... Enfin, je ne dirais pas non!... Disons plutôt ceci : j'ai écrit autrefois un livre sur l'histoire de la folie. Il a été assez mal reçu, sauf par quelques-uns comme Blanchot ou Barthes. Encore récemment, dans les universités, quand on parlait de ce livre aux étudiants, on faisait remarquer qu'il n'avait pas été écrit par un médecin et que par conséquent il fallait s'en méfier comme de la peste. Or une chose m'a frappé : depuis quelques années s'est développé en Italie, autour de Basaglia, et en Angleterre un mouvement qu'on appelle l'antipsychiatrie. Ces gens-là ont, bien sûr, développé leur mouvement à partir de leurs propres idées et de leurs propres expériences de psychiatres, mais ils ont vu dans le livre que j'avais écrit une espèce de justification historique et ils l'ont en quelque sorte réassumé, repris en compte, ils s'y sont, jusqu'à un certain point, retrouvés, et voilà que ce livre historique est en train d'avoir une sorte d'aboutissement pratique. Alors disons que je suis un peu jaloux et que maintenant je voudrais bien faire les choses moi-même. Au lieu d'écrire un livre sur l'histoire de la justice qui serait ensuite repris par des gens qui remettraient pratiquement en question la justice, je voudrais commencer par la remise en question pratique de la justice, et puis, ma foi! si je vis encore et si je n'ai pas été mis en prison, eh bien, j'écrirai le livre...

96 *Lettre de M. Michel Foucault*

« Lettre de M. Michel Foucault », *La Pensée*, n° 159, septembre-octobre 1971, pp. 141-144. (Réponse à l'article de J.-M. Pelorson, « Michel Foucault et l'Espagne », *La Pensée*, n° 152, août 1970, pp. 88-89.)

Ce texte avait fait l'objet d'atténuations de la part de M. Foucault, à la demande de Marcel Cornu, qui en modifia néanmoins certains termes. Les notes rétablissent le texte d'origine.

Dans son article, M. Pelorson fait subir à mon texte un certain nombre de déformations majeures qui rendent inutile toute discussion de fond, mais qui doivent être relevées pour l'honneur de la critique *.

1° *Une erreur théorique d'ensemble.* À cinq ou six reprises, M. Pelorson qualifie mon travail de « structuraliste ». Or je n'ai jamais, à aucun moment, utilisé les méthodes propres aux analyses structurales. Je n'ai jamais prétendu être structuraliste, au contraire. Cela, je l'ai dit, répété, expliqué depuis des années.

* « Pour de simples raisons de morale » au lieu de « pour l'honneur de la critique ».

Des expressions comme « succession de *structures* dans l'*épistémè* de l'*Homme* européen » ou « le postulat du structuralisme de Foucault, c'est qu'il y a une *épistémè* de l'*Homme* européen » sont, pour qui m'a lu, autant d'aberrations.

2° Un tour de passe-passe *. L'*Histoire de la folie*, dit M. Pelorson, est « *en fait* la description des attitudes de l'épistémè à l'égard de la folie ». Or, un peu plus loin, cette même *Histoire* est donnée comme étant « *en fait* l'inventaire des rites d'exclusion ». Inventaire, bien sûr, scandaleusement incomplet : y manquent, toujours selon M. Pelorson, l'excommunication, les prisons, les expulsions, et surtout les galères qui, certes, n'entrent pas (je cite toujours le même auteur) « dans le cadre d'une histoire de la folie ».

Que veut donc dire « *en fait* » chez M. Pelorson? J'y vois pour ma part un tour de passe-passe et deux inexactitudes **.

Le tour de passe-passe : prétendre que je n'ai pas traité le vrai sujet du livre (la folie); que je lui en ai substitué un autre (l'exclusion); que je n'ai pas traité cet autre (par défaut et insuffisance); et que j'ai omis des thèmes qui étaient justement étrangers à l'histoire de la folie. En somme : vous avez eu le tort d'étendre au-delà de ses légitimes frontières un sujet que vous avez eu le tort de limiter à ces mêmes frontières.

Première inexactitude *** : je n'ai pas parlé des prisons au Moyen Âge et à la Renaissance? Reportez-vous aux pages 11-12 et 179.

Seconde inexactitude **** : je n'ai pas parlé des expulsions? Lisez les pages 10 à 13, et les références à des expulsions individuelles et collectives (*cf.* éd. 10/18, pp. 18-21).

Seulement voilà : j'ai traité des emprisonnements et des expulsions en rapport avec la folie. Ce que M. Pelorson n'autorise pas (voir le tour de passe-passe).

*3° Une ignorance ***** historique.* À propos d'anciennes léproseries transformées en maisons d'internement, j'aurais cité « quelques exemples », et deux seulement « plus probants » que les autres : Toulouse et Lipplingen.

M. Pelorson doit avoir ses raisons pour penser que Château-Thierry, Voley, Charenton, Saint-Germain, l'hôpital général de

* « Une jonglerie », et non « Un tour de passe-passe ».
** « Mensonges » au lieu d' « inexactitudes ».
*** « Mensonge » au lieu d' « inexactitude ».
**** « Mensonge » au lieu d' « inexactitude ».
***** « Incertitude », et non « ignorance ».

Clermont, la Charité de Dijon, Breslau (tous cités) sont « moins probants » que Toulouse ou Lipplingen. Ne lui compliquons pas la tâche; il va certainement pouvoir se justifier sur un cas précis : Saint-Lazare.

4° Une confusion *. La circulation des fous aux XVe et XVIe siècles, une réalité ou un mythe? Accordant « valeur documentaire » à des images ou à des œuvres littéraires, j'aurais pris un mythe pour une réalité.

À la page 10, en effet, j'évoque la figure mythique du Narrenschiff. Puis je la confronte à des pratiques réelles et attestées ** :

– les *** documents sur les fous chassés de Francfort, expédiés à Mayence par bateau, ou reconduits à Kreuznach; ces documents cités page 11, d'après Kriegk, sont-ils des œuvres littéraires (éd. 10/18, p. 19)?

– les expulsions chiffrées, datées et citées avec indications bibliographiques aux pages 10-13 sont-elles des mythes?

– les pèlerinages à Larchant, à Gournay, à Besançon, à Geehl sont-ils des mythes (éd. 10/18, p. 20)?

– le document cité page 12, et qui indique le prix d'un remplacement pour un pèlerinage de fous, est-il un mythe?

– cette moitié d'étrangers parmi les fous emprisonnés à Nuremberg, un mythe?

– la pratique, citée avec référence, page 13, des fous fouettés en public puis chassés, un mythe?

Après avoir rappelé ces pratiques réelles, je montre comment elles ont pu servir de support à des thèmes imaginaires. Que M. Pelorson discute donc les faits invoqués et les sources citées.

5° De fréquentes manipulations. La plus simple, bien sûr, consiste à couper.

Voici deux phrases : « L'asile a pris rigoureusement la place de la léproserie dans la géographie »; et : « L'asile a pris rigoureusement la place de la léproserie dans la géographie des lieux hantés comme dans les paysages de l'univers moral. » La seconde, c'est ce que j'ai écrit; la première, c'est ce que M. Pelorson a recopié.

Une autre manipulation consiste à sauter des lignes, à enjamber des paragraphes et à tourner plusieurs pages à la fois. Pour pouvoir dire que je n'ai « soufflé mot » du délire amoureux, il faut sauter

* « Un mythe », et non « Une confusion ».
** « Documents » est devenu « pratiques réelles et attestées ».
*** « Ces » au lieu de « les ».

les pages 46 et 47 (cf. éd. 10/18, p. 45). Et pour prétendre que je n'ai point parlé de l'Oreste de Racine, il faut n'être pas parvenu à la page 299 : là commence un paragraphe de trois pages entièrement consacrées à *Andromaque*. Pour pouvoir dire que j'ai brossé l'image mythique d'une Renaissance qui n'aurait guère usé des gestes et des rites de la détention, il faut omettre :

– les pages 10-13 où je cite des établissements et des pratiques de détention à Nuremberg, à Paris, à Melun, à Hambourg, à Lübeck, à Caen;

– les pages 137-138 où je cite les couchettes de force à l'Hôtel-Dieu et à Bethléem;

– la page 179 où je me réfère à l'usage de montrer les fous enchaînés dans les Narrtürmer (*cf.* éd. 10/18, p. 85);

– les pages 146-147 où je parle du développement précoce des maisons d'aliénés en Espagne (Valence, Saragosse, Séville, Tolède), en Italie (Padoue, Bergame), en Suède (Uppsala).

Une autre manipulation consiste à « résumer sans caricature ». J'aurais dit tout simplement que les chômeurs et les pauvres gênant, on les chassait et on les persécutait au XVIe siècle, mais qu'on les internait au XVIIe. Or, page 65, je cite pour l'Angleterre l'acte de 1575 et l'obligation de construire des « maisons de correction »; un peu plus tard, la permission donnée aux particuliers d'ouvrir des maisons de pauvres; puis l'obligation d'établir des ateliers et des manufactures pour les chômeurs. Pour la France (p. 77 *sq.*), je cite l'acte de 1532 du Parlement de Paris contraignant les vagabonds à travailler les chaînes aux pieds; les mesures prises à l'époque d'Henri IV; les émeutes populaires de Paris, de Lyon, de Rouen; la constitution de groupements ouvriers et leur répression; l'opposition à ce sujet entre l'Église et le Parlement (*cf.* éd. 10/18, pp. 63-69).

Que la mise au travail des pauvres chômeurs soit un souci au XVIe siècle, j'en vois en outre la preuve dans l'œuvre de Vives (qui demande, pour les pauvres, magistrats, registres, ateliers, et, le cas échéant, maison d'internement), puis celle de Medina et de Pérez de Herrera (*cf.* pp. 71-72).

En effet, le résumé de M. Pelorson n'est pas une caricarture. Les caricatures sont ressemblantes.

6° *Une méconnaissance des textes* *. Selon M. Pelorson, je ne pourrais guère citer qu'un seul document prouvant que l'exclusion

* « Une étrange absence de preuves » est devenu « Une méconnaissance des textes ».

du lépreux était accompagnée d'une consolation et d'une réintégration spirituelles.

Pourquoi M. Pelorson ne s'est-il pas reporté aux sources que je cite? Il y aurait trouvé mention des rituels de Rouen, de Mons, de Chartres, de Lille; il y aurait appris que, selon la coutume du Hainaut, on ne devait pas chasser un lépreux sans « lui faire son office »; il y aurait lu ce texte que je voudrais rapporter ici, tant il est beau * :

« Pour avoir à souffrir moult tristesse, tribulations, mesellerie et autres adversités du monde, on parvient au Royaume du Paradis où il n'y a nulle maladie, ni nulle adversité, mais sont tous purs et nets, sans ordure et quelconque tache d'ordure, plus resplendissants que le soleil où que vous irez si Dieu plaît » (rituel de Reginald, Reims).

7° *Une superbe incompétence.* Pour la jubilation des lecteurs, il faut citer maintenant un texte de M. Pelorson : folie et niaiserie « sont synonymes dans la terminologie de Foucault... Or l'auteur ne s'est pas avisé que don Quichotte est la plus nette illustration d'une distinction faite à l'époque, et sans doute depuis toujours, entre la folie et la sottise. Certes, dans les insultes entre hommes sensés, les deux mots sont souvent équivalents. Mais quand surgit un vrai fou, alors la sottise est sentie comme différente ».

Je pourrais, bien sûr, m'arrêter à la première phrase, et dire ** que, sur 642 pages, j'ai parlé deux fois du fou représenté comme niais dans le théâtre et l'iconographie de la Renaissance; qu'il est donc absurde de prétendre qu'ils sont synonymes « dans ma terminologie ». Mais le texte de M. Perloson est trop erroné pour que je passe :

– je rappellerai seulement l'existence au XVIIe siècle de tout un champ sémantique de termes qui voisinent et se chevauchent : fous, sots, fats, têtes vides, têtes creuses, imbéciles, stupides, nigauds, niais, simples. Qu'on se reporte notamment à cette étrange production littéraire citée aux pages 51-53;

– dans la pratique de l'internement classique, la grande opposition est entre « fureur » et « faiblesse d'esprit » qui sont les deux grandes catégories de l'aliénation (*cf.* les registres cités);

– de même dans les traités de médecine : *cf.* l'analyse de la *Stupiditas*, par Willis (pp. 306-309); l'article de l'*Encyclopédie* où

* M. Foucault avait écrit : « ... tant il est beau et mérite de faire oublier un instant le bon M. Pelorson ».

** « Faire valoir » au lieu de « dire ».

Aumont définit la démence comme une « grande bêtise »; *cf.* Weickhardt qui à la fin du XVIIIe classait encore parmi les *Geisteskrankheiten* les faiblesses d'imagination, d'attention et de mémoire (pp. 236-237);

– la jurisprudence médicale utilise couramment à l'époque classique la notion de *Fatuitas* (Zacchias, cité p. 159);

– quant au mot « niais », avant *Don Quichotte*, La Boétie disait de Claude qu'il n'était pas seulement « simple », mais « niais ». Au temps de *Don Quichotte?* Lisez du Laurens... Après *Don Quichotte?* « La démence a reçu différents noms : dans l'enfance, *on la nomme ordinairement bêtise ou niaiserie* » (Dufour, 1770). Sans doute, mais où trouver ce texte de Dufour? Eh bien, dans un livre que M. Pelorson n'a manifestement pas lu : *Histoire de la folie*, p. 315.

8° *Une lecture partielle*. Nulle part, je n'aurais distingué la Raison de l'Entendement. M. Pelorson n'aurait-il pas lu les pages 201 à 217, entre autres?

C'est que, pour faire son analyse, M. Pelorson n'a pas même lu correctement l'édition abrégée de l'*Histoire de la folie*, ce qui lui permet de ne s'encombrer ni des notes, ni des références, ni d'une grande moitié du texte. C'est plus vite fait. Mais quand il s'agit de critiquer le sujet, les méthodes, les concepts fondamentaux, l'exactitude historique et la documentation d'un ouvrage, je pose la question : comment qualifier cette manière de faire?

Et la fin de l'article de M. Pelorson? J'y reviendrai ailleurs, et plus tard. Assez pour aujourd'hui. Un mot encore, M. Pelorson dit (lui aussi) qu'il pratique l'« ouverture », sans parti pris de spécialiste. Si la lecture exacte, la compétence et l'attention aux textes sont des spécialités, M. Pelorson, en effet, n'a pas de tels partis pris.

97 *Les monstruosités de la critique*

« Monstrosities in Criticism » (« Les monstruosités de la critique »; trad. F. Durand-Bogaert), *Diacritics*, t. I, n° 1, automne 1971, pp. 57-60. (Sur les articles de J.-M. Pelorson, « Michel Foucault et l'Espagne », *La Pensée*, n° 152, août 1970, pp. 88-89, et de G. Steiner, « The Mandarin of the Hour : Michel Foucault », *The New York Times Book Review*, n° 8, 28 février 1971, pp. 23-31.)

Il y a les critiques auxquelles on répond, et celles auxquelles on réplique. À tort, peut-être. Pourquoi ne pas prêter une oreille uniformément attentive à l'incompréhension, à la banalité, à l'ignorance ou à la mauvaise foi? Pourquoi les rejeter comme autant d'incidents qui viennent souiller l'honneur de la famille? A-t-on raison de les croire inessentielles à l'activité critique? Je me demande s'il n'y a pas là une fâcheuse réaction de défense : on a peur, bien entendu, d'admettre que ces critiques ont leur pertinence pour le livre qu'elles attaquent; on a peur d'admettre que le livre les a, d'une certaine manière, portées et nourries; mais surtout, on a peur de reconnaître qu'elles ne sont peut-être rien d'autre qu'une certaine grille critique, une certaine manière de coder et de transcrire un livre, une transformation étonnamment systématique. Les impostures au sein de l'espace critique sont comme des monstres au sein du monde vivant : de simples possibilités, certes, et néanmoins cohérentes.

Mais elles attendent toujours leur saint Georges. J'espère qu'un jour les vieilles divisions seront abolies. Que l'on cessera d'utiliser de vagues critères moraux pour distinguer la critique « honnête » de la critique « malhonnête », la « bonne » critique, qui respecte les textes dont elle parle, de la « mauvaise » critique, qui les déforme. Toute critique apparaîtra comme une somme de transformations – de transformations proches ou lointaines, mais qui ont toutes leurs principes et leurs lois. Et ces *petits textes* * au front fuyant, aux jambes tordues et aux yeux torves, qu'habituellement l'on méprise, entreront dans la danse et exécuteront des mouvements qui ne seront ni plus ni moins honorables que ceux des autres. On ne cherchera plus à leur répondre ou à faire taire leur tapage, mais à comprendre la raison de leur difformité, de leur claudication, de leur regard aveugle, de leurs longues oreilles.

M. Grossvogel ** vient juste d'attirer mon attention sur deux de ces petits textes. L'un a paru au cours de l'été 1970, dans une petite revue conservatrice française, *La Pensée* ***; il est l'œuvre, je crois, d'un professeur d'université. L'autre est censé avoir été écrit par un journaliste : il a paru dans cet hebdomadaire à vaste diffusion qu'est *The New York Times Book Review* (du 28 février 1971). L'intérêt de ces textes réside en ceci que l'un et l'autre utilisent les quatre méthodes traditionnelles de transformation (la falsification du texte, le *découpage* **** ou la citation hors contexte, l'interpolation et l'omission); qu'ils obéissent tous deux aux trois mêmes lois (l'igno-

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

** David I. Grossvogel, professeur de littérature romane à l'université de Cornell, directeur de la revue *Diacritics*, avait attiré l'attention de M. Foucault sur l'article de G. Steiner.

*** Revue des intellectuels du P.C.F.

**** En français dans le texte *(N.d.T.)*.

rance du livre, l'ignorance de ce dont ils parlent, l'ignorance des faits et des textes qu'ils réfutent); et que, pourtant, ils aboutissent à des résultats diamétralement opposés : dans un cas, il s'agit d'une transformation qui s'effectue en augmentant l'entropie du livre; dans l'autre, en la diminuant.

COMMENT AUGMENTER L'ENTROPIE

Sous le titre « Michel Foucault et l'Espagne » a paru dans *La Pensée* un article dont on aurait tort de sous-estimer l'importance. Car cela n'est pas rien, pour quelqu'un qui critique un livre, que de reprocher à son auteur de ne pas avoir « soufflé mot » de l'Oreste de Racine, lorsque plusieurs pages lui sont consacrées au beau milieu du livre. Cela n'est pas rien non plus que de reprocher à l'auteur une absence de preuves et de justifications qui sont données, de manière détaillée, dans les notes figurant en bas de page. Être capable de faire cela, du vivant de l'auteur, suppose une inspiration, un esprit de sacrifice ou, du moins, l'abnégation ascétique de celui qui écrit avec la certitude que personne ne le lira jamais.

Les risques énormes qu'il a pris rendent M. Pelorson digne d'admiration. Mais il faut reconnaître que sa témérité n'est pas capricieuse. Elle s'est soumise avec efficacité aux exigences d'une opération seule en son genre : substituer au livre, tel qu'il existe, sa propre méthode, son propre objet, ses propres limites, ses propres vérités et ses propres erreurs – en un mot, introduire, selon sa propre forme bizarre, un embrouillamini amorphe d'événements contingents. Cette opération, qui n'est pas simple, suppose un certain nombre de transformations locales.

Rapporter le livre à une théorie générale à laquelle il ne se rapporte pas. À cinq ou six reprises, M. Pelorson * qualifie mon travail de « structuraliste ». Or je n'ai jamais, à aucun moment, prétendu être structuraliste, au contraire. Sur ce point, je me suis expliqué il y a plusieurs années. Lorsque M. Pelorson parle d'une « succession de structures à l'intérieur de l'*épistémè* de l'Homme européen », il aligne là, de manière parfaitement absurde, des mots incompatibles.

Effacer les limites du sujet traité. Histoire de la folie, dit M. Pelorson, est « *en fait* la description des attitudes de l'*épistémè* à l'endroit de la folie ». Plus loin, cependant, cette même *Histoire de la folie* est censée être « *en fait* l'inventaire des rites d'exclusion ». Si la première délimitation était exacte, il est clair que la plus grande partie du livre serait hors sujet; mais, si l'on en croit la seconde, le livre

* « Michel Foucault et l'Espagne », *La Pensée*, n° 152, août 1970, pp. 88-89.

n'est rien d'autre, pourrait-on dire, qu'un découpage arbitraire dans un vaste sujet, qui n'est jamais traité dans son ensemble. Toutes les limites sont effacées, grâce à l'usage remarquable que fait M. Pelorson de l'expression « en fait » : tout ce que dit le livre est en trop, et tout ce qu'il ne dit pas constitue une lacune. Rien n'a plus le droit d'être dit ni d'être passé sous silence.

Confondre les indices de vérification. À propos de la transformation des anciennes léproseries en maisons de détention, je suis censé, selon M. Pelorson, avoir cité « plusieurs exemples », dont deux seulement ont le mérite d'être vraiment convaincants. J'ai effectivement cité plusieurs exemples, tout en indiquant mes sources : les exemples, entre autres, de Château-Thierry, de Voley, de Charenton, de Saint-Germain, de l'hôpital général de Clermont, etc. Et de Saint-Lazare. M. Pelorson peut-il m'expliquer pourquoi l'exemple de Saint-Lazare n'est pas, à ses yeux, convaincant? À moins qu'en effaçant chaque certitude individuelle il ne cherche à rendre le tout également incertain.

Effacer les niveaux d'analyse. J'ai parlé du vagabondage des fous à la Renaissance. Mais, selon M. Pelorson, je n'ai pas indiqué si la question se rattachait à une figure imaginaire (présente dans les textes et dans l'iconographie) ou à une réalité historique. Voici donc la question que je pose :

– les documents qui décrivent les fous que l'on chasse de Francfort, que l'on transporte par bateau jusqu'à Mayence ou que l'on renvoie à Kreusnach sont-ils des mythes?

– les pèlerinages des fous à Larchant, à Gournay, à Besançon et à Geehl sont-ils des mythes?

– le document qui indique le prix d'un remplacement lors d'un pèlerinage de fous est-il un mythe?

– la présence, en nombre égal, d'étrangers parmi les fous de Nuremberg est-elle un mythe?

– la pratique de la flagellation publique des fous et la chasse à laquelle ils sont soumis sont-elles des mythes?

Afin de pouvoir le critiquer, M. Pelorson invente un livre dans lequel les thèmes imaginaires et les pratiques réelles sont censés ne pas se distinguer, et cela au prix d'une méconnaissance totale du texte et des références; il fait ainsi du livre une variation sans règles sur un monde imaginaire *sans réalité* *.

Pratiquer un découpage arbitraire. Soit deux phrases : « L'asile a pris précisément la place de la léproserie dans la géographie », et : « L'asile a pris précisément la place de la léproserie dans la géographie

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

des lieux hantés comme dans les paysages de l'univers moral. » La seconde est celle que j'ai écrite; la première, celle que M. Pelorson a transcrite. De même, je suis censé ne pas avoir soufflé mot du délire amoureux dans la littérature de la Renaissance. J'en ai parlé. Je suis censé ne pas avoir cité Cardénio; je l'ai fait. Je suis censé ne pas avoir parlé d'*Andromaque*; je l'ai fait.

Je suis censé aussi ne pas avoir parlé de l'enfermement des fous en Espagne, à la Renaissance; j'en ai parlé, citant les exemples de Valence, de Saragosse, de Séville et de Tolède.

De même, je suis censé avoir à peine parlé des rites de détention au XVIe siècle. Je l'ai fait, à propos des institutions de Nuremberg, de Paris, de Melun, de Hambourg et de Caen. Je l'ai fait, lorsque j'ai évoqué les couchettes de force de l'Hôtel-Dieu et de Bethléem. Je l'ai fait, lorsque j'ai parlé des fous enchaînés et exhibés en public dans les *Narrtürmer*. Je l'ai fait, lorsque j'ai fait référence aux maisons de correction construites en Angleterre, conformément à l'acte de 1575. Je l'ai fait, lorsque j'ai décrit les vagabonds enchaînés et contraints à travailler dans les rues de Paris, conformément à l'acte de 1532.

Je suis censé n'avoir cité qu'un seul document concernant la réintégration spirituelle des lépreux. Si M. Pelorson avait lu mon livre, il aurait trouvé, dans les notes, des références aux rituels de Rouen, de Mons, de Chartres et de Lille, ainsi qu'à la coutume du Hainault.

Introduire sa propre incompétence. Comme c'est une bonne stratégie que de ne pas ennuyer le lecteur et d'essayer, autant que possible, de le faire rire, je vais citer un passage du texte de M. Pelorson. « Folie et stupidité » sont, semble-t-il, « des synonymes dans la terminologie de Foucault [...]. L'auteur ne semble pas savoir que don Quichotte est l'illustration la plus évidente d'une distinction faite à l'époque, et certainement définitive, entre la folie et la bêtise. Il est vrai que, dans les insultes que peuvent échanger des hommes doués de raison, les deux mots sont souvent équivalents. Mais, lorsqu'un vrai fou entre en scène, on voit bien que la bêtise est quelque chose de différent ».

Ne nous méprenons pas : ce n'est pas du tout pour ridiculiser M. Pelorson que j'ai cité ce texte; mais pour montrer à quelle fin il sait utiliser une incompétence qui lui garantit un point de vue peu commun.

Je rappellerai seulement l'existence, au XVIIIe siècle, de tout un champ sémantique qui englobe des mots comme *fou, sot, fat, imbécile, stupide, nigaud, niais, simple* *. Je dirai aussi que ce champ sémantique est couramment exploité dans les traités médicaux (*cf.*, par exemple, l'analyse, par Willis, de la *Stupiditas*; ou, plus tard, la définition que donne l'*Encyclopédie* de la folie : elle est « grande bêtise ». Je dirai, par ailleurs, que l'on justifie souvent la pratique concrète de l'internement par la « faiblesse d'esprit ». Enfin, que le mot *niais* * désigne quelque chose d'entièrement différent de notre mot moderne *sot* *, dans cette phrase où La Boétie dit de Claude qu'il n'était pas seulement *simple* * mais *niais* *, et que la niaiserie est étroitement associée à la maladie mentale dans le texte de Dufour : « La folie a reçu différents noms : lorsqu'elle se manifeste dans l'enfance, on l'appelle ordinairement *bêtise* * ou *niaiserie* *. »

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

M. Pelorson pense que, si l'on est mis en présence d'un fou, on sait immédiatement que cet homme n'est pas un imbécile, mais un fou. Pour une fois, je ne suis pas loin de penser la même chose que M. Pelorson : il y a des imbéciles dont on sait tout de suite, lorsqu'on les rencontre, qu'ils ne sont pas des fous, mais tout simplement des imbéciles.

La chose est claire : toutes les petites opérations de M. Pelorson visent un objectif précis : effacer tout ce qui peut distinguer le livre dont il parle d'un autre livre; rendre incertaines les déclarations les mieux fondées du livre; confondre les niveaux d'analyse; faire en sorte que ce qui a été dit ne l'ait pas été. Ainsi, le livre perd toute spécificité, tout ce qui est dit dans ce livre est soit excédentaire, soit faux; tout ce qui n'est pas dit constitue une lacune, dont il m'est fait reproche. Bref, le livre n'est plus rien : à tous les égards, il tend vers l'amorphisme. Enfin, pour hâter cette transformation, M. Pelorson introduit sa propre incompétence. L'on atteint ainsi l'entropie maximale : dans ces conditions, l'énergie du système ne peut qu'approcher zéro.

COMMENT DIMINUER L'ENTROPIE

Cette opération, récemment effectuée par George Steiner dans *The New York Times Book Review* **, est à la fois beaucoup plus séduisante, beaucoup plus difficile et beaucoup plus créative. Il s'agit, en ignorant le véritable livre, de fabriquer, avec tout ce que l'on peut aller puiser dans les sphères du familier, du déjà connu et du probable, l'illusion la plus improbable que l'on puisse imaginer à propos de ce livre. L'entreprise requiert un certain nombre d'opérations locales, qui sont souvent très proches de celles qui aboutissent au résultat inverse. Certaines opérations, néanmoins, sont tout à fait uniques.

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

** « The Mandarin of the Hour : Michel Foucault », *The New York Times Book Review*, n° 8, 28 février 1971, pp. 23-31.

L'inversion du pour et du contre. J'ai dit, par exemple, dans *Les Mots et les Choses*, que les œuvres de Nietzsche et de Mallarmé avaient introduit d'importantes modifications au sein du débat philosophique et littéraire qui a eu lieu au XIXe siècle ; j'ai même précisé ma pensée, en soulignant, plus loin, le commencement, avec Nietzsche, du « déracinement » de l'anthropologie. Ce sont là des affirmations qui ne peuvent guère induire la perplexité ; mais M. Steiner leur substitue l'affirmation beaucoup plus improbable selon laquelle Mallarmé et Nietzsche sont les « principaux témoins » de l'épistémè qui s'est formée au début du XIXe siècle.

De même, en ce qui concerne Lamarck, j'ai montré à quel point son rôle avait été limité s'agissant de la naissance de la biologie au XIXe siècle, même si ses idées ont fait l'objet de débats passionnés. En disant cela, je ne dis rien qui devrait beaucoup surprendre les historiens de la biologie. F. Jacob, qui est le plus récent d'entre eux et aussi l'un des grands biologistes de notre époque, en a récemment donné une démonstration très convaincante *. M. Steiner prétend (et il a l'amabilité de vouloir m'en féliciter) que j'ai montré le « rôle fascinant » que joue Lamarck dans la pensée biologique moderne.

J'ai voulu montrer que l'apparition du mot « littérature » était sans nul doute liée à une forme et à une fonction nouvelles du langage littéraire – un langage qui, sous des aspects assez différents, existait depuis l'Antiquité grecque. À cette proposition, M. Steiner substitue celle, manifestement beaucoup plus improbable et risquée, selon laquelle il n'y avait pas chez Cicéron, Platon ou Thucydide d'usage littéraire du langage.

L'introduction d'éléments étrangers. Dans *Les Mots et les Choses*, j'ai essayé d'examiner le jeu de corrélations, d'analogies et de différences qui existent à l'intérieur de plusieurs domaines de savoir, à une époque donnée (dans la théorie du langage, l'histoire naturelle, l'économie politique, la théorie de la représentation) ; j'ai voulu mener l'analyse sans recourir à des notions comme celles d' « esprit » ou de « sensibilité » d'une époque ; qui plus est, j'ai essayé de comprendre, en fonction des règles et des combinaisons de ces corrélations, de ces analogies et de ces différences, les objets, les concepts et les théories qui se sont formés dans ces différents domaines. En introduisant des termes comme « esprit », « conscience » et « sensibilité » d'une époque, et en donnant l'impression que ces termes occupent une place centrale dans mon travail, M. Steiner transforme le livre en une sorte de monstre d'incohérence que seul un esprit furieux, et seulement par le plus improbable des hasards, aurait pu imaginer.

* *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.

Michel Foucault, Dits et écrits 1971

L'évocation de fantômes. Dans l'histoire de la grammaire, la description des classifications naturelles et l'analyse économique telles qu'elles existent au XVIIIe siècle, il n'y avait guère de raison de parler de Voltaire. Je ne l'ai pas fait. M. Steiner ne sait plus si oui ou non j'ai parlé de lui : il devrait lire mon livre. Plus loin, il déclare que j'en ai parlé « de manière hâtive et bâclée ». Ou bien j'ai parlé de Voltaire de manière détaillée, et la critique de M. Steiner apparaîtra comme une censure, étant donné le savoir profond qu'il ne consent pas à livrer ; ou bien j'ai parlé brièvement de Voltaire, et la plainte de M. Steiner aura l'apparence de l'exactitude ; ou bien je n'en ai pas parlé du tout, et la critique aura l'apparence d'un commentaire poli ou ironique un peu sec. Quoi qu'il en soit, le tapage que font ces personnages présents-absents qui viennent frapper à la porte du livre pour exiger que l'on répare l'injustice dont ils ont été victimes donne à mon livre une atmosphère fantastique de meurtre, d'oubliettes.

La substitution des noms. J'ai parlé, en ce qui concerne le début du XIXe siècle, d'une conception du langage qui en fait l'expression d'une vie et d'une volonté profondes. « Volonté », voilà un mot qui rappelle quelque chose à l'érudition de M. Steiner. Son esprit ne fait qu'un tour : « Volonté, volonté, mais c'est Nietzsche ! » Pas de chance : si M. Steiner avait lu les quelques lignes qui précèdent et les quelques lignes qui suivent, il aurait vu qu'il s'agissait d'une référence à Humboldt, ainsi qu'à plusieurs autres penseurs. Mais, naturellement, l'apparition de Nietzsche au cours de la première moitié du XIXe siècle est nettement plus originale.

Même chose pour le mot « archéologie ». Ce mot doit bien se situer quelque part, pense M. Steiner. Attribuons-le à Freud. M. Steiner ignore que Kant utilisait ce mot pour désigner l'histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée *. J'ai, du reste, parlé de cet usage dans un autre texte **. Je ne prétendrai

* Il s'agit d'un texte d'Emmanuel Kant rédigé en 1793 en réponse à une question mise au concours pour l'année 1791 par l'Académie de Berlin, le 24 janvier 1788 : « Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf ? », et publié en 1804. Le passage auquel Foucault se réfère est le suivant : « Une histoire philosophique de la philosophie est elle-même possible non pas historiquement ou empiriquement, mais rationnellement, c'est-à-dire *a priori*. Car, encore qu'elle établisse des faits de Raison, ce n'est pas au récit historique qu'elle les emprunte, mais elle les tire de la nature de la Raison humaine au titre d'archéologie philosophique *(sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie)* », *Fortschritte der Metaphysik*, in *Gesammelte Schriften*, Berlin, Walter de Gruyter, t. XX, 1942, p. 341 (*Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1973, pp. 107-108).

** *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, t. IV : *La Description archéologique*, pp. 175-255.

certes pas que M. Steiner doive me lire. Mais il devrait feuilleter Kant. Je sais fort bien, cependant, que Kant n'est pas aussi à la mode que Freud.

Autre exemple encore : sur l'histoire naturelle, la classification des espèces et leur continuité, il existe deux ouvrages importants et classiques. L'un, celui de Lovejoy, traite de la transformation de ce thème depuis l'Antiquité; il analyse les variations de l'idée philosophique, cosmologique et scientifique d'une chaîne des êtres, dans la pensée occidentale *. L'autre ouvrage, un peu antérieur, est celui de Daudin : il analyse la transformation du savoir biologique depuis les taxinomies du XVII[e] siècle jusqu'à l'évolutionnisme **. De ces deux livres, c'est le second qui m'a aidé, et non le premier. C'est la raison pour laquelle je l'ai cité, indiquant à quel point je lui étais redevable. M. Steiner prétend que ma dette est envers Lovejoy, ce qui prouve qu'il n'a pas lu Daudin; il prétend aussi que je ne cite pas mes sources, ce qui prouve, une fois encore, qu'il n'a pas lu mon livre.

La référence à des œuvres fictives. Dans ma désinvolture, je suis censé, selon M. Steiner, avoir omis de citer une autre de mes sources : Lévi-Strauss. N'est-il pas, en effet, à l'origine de mon travail, lui qui a montré, comme chacun sait, les rapports entre l'« échange économique » et la « communication linguistique »? Avec cette déclaration de M. Steiner, nous sommes dans le domaine de la pure invention. Bien entendu, Lévi-Strauss n'a jamais établi les rapports entre l'économie et la linguistique : il a utilisé des méthodes linguistiques pour analyser les structures de l'échange matrimonial. Quoi qu'il en soit, en ce qui me concerne, je n'ai pas étudié les rapports entre l'économie et la linguistique, mais j'ai cherché les éléments communs aux théories de la monnaie et à la grammaire générale, au XVIII[e] siècle. Cette idée, du reste, ne m'est pas venue spontanément, mais en lisant un auteur que j'ai cité : Turgot. Mais encore faudrait-il s'en apercevoir, pour ne pas devoir inventer l'œuvre fictive d'un auteur qui, de toute évidence, est beaucoup plus *à la mode* ***.

J'aurais tort, cependant, de maugréer. M. Steiner invente, pour mon plus grand bénéfice, des ouvrages que je n'ai jamais écrits. Il consent même à faire preuve d'une certaine indulgence à l'égard des « monographies » que j'ai consacrées à l'histoire de la maladie mentale. Quelles monographies, Grand Dieu? Je n'en ai écrit qu'une

* *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1950, 2[e] éd., 1960.

** Daudin (H.), *Cuvier et Lamarck, les classes zoologiques et la série animale*, Paris, Alcan, 2 vol., 1926-1927.

*** En français dans le texte *(N.d.T.)*.

seule. Et, d'ailleurs, ce n'était absolument pas une histoire de la maladie mentale – encore moins, contrairement à ce que prétend M. Steiner, une étude « des mythologies et des pratiques des thérapies mentales » : c'était une étude des conditions économiques, politiques, idéologiques et institutionnelles qui ont permis la ségrégation des fous à l'âge classique. Et, en rapport avec ces processus, j'ai essayé de montrer que ces mythes et ces thérapeutiques n'étaient que des phénomènes secondaires ou dérivés.

Une évidence s'impose : il faut combattre vigoureusement l'idée que M. Steiner pourrait être un homme dépourvu de talent. Non seulement il réinvente ce qu'il lit dans le livre, non seulement il invente des éléments qui n'y figurent pas, mais il invente aussi ce à quoi il fait objection, il invente les œuvres auxquelles il compare le livre, et il invente même les propres ouvrages de l'auteur.

Dommage, pour M. Steiner, que Borges, qui a du génie, ait déjà inventé la critique-fiction.

98 *Par-delà le bien et le mal*

« Par-delà le bien et le mal » (entretien avec les lycéens Alain, Frédéric, Jean-François, Jean-Pierre, Philippe, Serge, recueilli par M.-A. Burnier et P. Graine), *Actuel*, n° 14, novembre 1971, pp. 42-47.

M. Foucault : Quelle est la forme de répression la plus insupportable pour un lycéen d'aujourd'hui : l'autorité familiale, le quadrillage quotidien que la police exerce sur la vie de tout homme, l'organisation et la discipline des lycées, ou cette passivité que vous impose la presse, y compris peut-être un journal comme *Actuel*?

Serge : La répression dans les lycées : elle est évidente parce qu'elle s'applique à un groupe qui s'efforce d'agir. Elle est plus violente, et on la ressent plus vivement.

Alain : Il ne faut pas oublier la rue, les fouilles du quartier Latin, les flics qui bloquent votre Solex avec leur voiture pour voir si vous n'auriez pas de la drogue. Cette présence continuelle : je ne peux pas m'asseoir par terre sans qu'un homme à képi me force à me lever. Cela dit, la répression dans l'enseignement, l'information orientée, c'est peut-être pis...

Serge : On doit distinguer : d'abord, l'action des parents, qui vous imposent le lycée comme une étape vers une situation profes-

sionnelle déterminée et qui s'efforcent d'écarter par avance ce qui pourrait nuire à cette situation; ensuite, l'Administration, qui interdit toute action libre et collective, même anodine; enfin, l'enseignement lui-même – mais là, c'est plus confus...

Jean-Pierre : Dans de nombreux cas, l'enseignement du professeur n'est pas immédiatement vécu comme répressif, même s'il l'est profondément.

M. Foucault : Bien sûr, le savoir transmis prend toujours une apparence positive. En réalité – et le mouvement de Mai l'a révélé avec force –, il fonctionne comme une double répression : à l'égard de ceux qui en sont exclus, à l'égard de ceux qui le reçoivent et auxquels il impose un modèle, des normes, une grille *.

Philippe : Selon vous, notre système d'enseignement, plutôt que de transmettre un véritable savoir, tendrait avant tout à distinguer les bons éléments des mauvais selon les critères du conformisme social...

M. Foucault : Le savoir lui-même, tel qu'il est présenté, implique déjà une conformité politique ** : en histoire, on vous demande de savoir un certain nombre de choses, et de ne pas savoir les autres – ou plutôt un certain nombre de choses constituent le savoir dans son contenu et dans ses normes. Deux exemples. Le savoir officiel a toujours représenté le pouvoir politique comme l'enjeu d'une lutte à l'intérieur d'une classe sociale (querelles dynastiques dans l'aristocratie, conflits parlementaires dans la bourgeoisie); ou encore comme l'enjeu d'une lutte entre l'aristocratie et la bourgeoisie. Quant aux mouvements populaires, on les a présentés comme dus aux famines, à l'impôt, au chômage; jamais comme une lutte pour le pouvoir, comme si les masses pouvaient rêver de bien manger, mais certainement pas d'exercer le pouvoir. L'histoire des luttes pour le pouvoir, donc des conditions réelles de son exercice et de son

* Cet entretien a été republié *in* Actuel, *C'est demain la veille*, Paris, Éd. du Seuil, 1973, pp. 21-43, avec quelques différences de retranscription signalées en note. On peut ainsi y lire, à cet endroit de l'entretien : « Bien sûr, le savoir transmis prend toujours une apparence positive. En réalité, il fonctionne selon tout un jeu de répression et d'exclusion – le mouvement de Mai en France a fait prendre conscience, avec force, de certains de ses aspects : exclusion de ceux qui n'ont pas droit au savoir, ou qui n'ont droit qu'à un certain type de savoir; imposition d'une certaine norme, d'une certaine grille de savoir qui se cache sous l'aspect désintéressé, universel, objectif de la connaissance; existence de ce qu'on pourrait appeler les " circuits du savoir réservés ", ceux qui se forment à l'intérieur d'un appareil d'administration ou de gouvernement, d'un appareil de production, et auxquels on ne peut pas avoir accès de l'extérieur. »

** Version 1973 : « Le savoir académique, tel qu'il est distribué dans le système d'enseignement, implique évidemment une conformité politique... »

maintien, reste presque entièrement immergée. Le savoir n'y touche pas : ça ne doit pas être su. Autre exemple * : au début du XIXe siècle, les ouvriers ont réalisé de très vastes enquêtes sur leur propre condition. Ce travail a fourni une grande part de la documentation de Marx; il a été l'un des fondements de la pratique politique et syndicale du prolétariat au XIXe siècle; il se maintient et se développe à travers les luttes. Or ce savoir n'est jamais apparu dans le savoir officiel. Dans cet exemple, ce ne sont plus les processus réels qui sont écartés du savoir; c'est un savoir qui est exclu du savoir. S'il émerge timidement aujourd'hui, c'est au deuxième degré, à travers l'étude de Marx, et son aspect le plus assimilable.

Jean-François : Dans ton lycée, par exemple, il y a un fort pourcentage d'élèves d'origine ouvrière?

Alain : Un peu moins de 50 %.

Jean-François : On vous a parlé des syndicats en cours d'histoire?

Alain : Pas dans ma classe.

Serge : Ni dans la mienne. Regardez l'organisation des études : dans les petites classes, on ne s'occupe que du passé. Il faut avoir seize ou dix-sept ans pour en arriver enfin aux mouvements et aux doctrines modernes, les seuls qui puissent être un peu subversifs. Même en troisième, les profs de français refusent absolument d'aborder les auteurs contemporains : jamais un mot sur les problèmes de la vie réelle. Quand on les effleure enfin, en première ou en terminale, les types sont déjà conditionnés par tout l'enseignement passé.

M. Foucault : C'est un principe de lecture – donc de choix et d'exclusion – pour ce qui se dit, se fait, se passe actuellement. « De tout ce qui arrive, tu ne comprendras, tu ne percevras que ce qui est rendu intelligible par ce qui a été prélevé soigneusement dans le

* Version 1973 : « Autre exemple, celui d'un savoir ouvrier. Il y a d'un côté tout un savoir technique des ouvriers qui a été l'objet d'une incessante extraction, translation, transformation de la part du patronat et par l'intermédiaire de ceux qui constituent " les cadres techniques " du système industriel : sous la division du travail, à travers elle et grâce à elle, tout un mécanisme d'appropriation du savoir, qui masque, confisque et disqualifie le savoir ouvrier (il faudrait analyser dans cette perspective les " grandes écoles scientifiques ").

» Et puis, il y a tout le savoir politique des ouvriers (connaissance de leur condition, mémoire de leurs luttes, expériences des stratégies). C'est ce savoir qui a été un instrument du combat de la classe ouvrière et qui s'est élaboré à travers ce combat. Dans le premier exemple que je citais, il s'agissait de processus réels qui étaient écartés du savoir académique. Dans le second, il s'agit d'un savoir, qui est soit désapproprié, soit exclu par le savoir académique.

» *Jean-François :* Dans ton lycée... »

passé ; et qui, à vrai dire, n'a été prélevé que pour rendre inintelligible le reste. » Sous les espèces de ce qu'on a appelé tour à tour la vérité, l'homme, la culture, l'écriture, etc., il s'agit toujours de conjurer ce qui se produit : l'événement. Les fameuses continuités historiques ont pour fonction apparente d'expliquer; les éternels « retours » à Freud, à Marx ont pour fonction apparente de fonder; dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'exclure la rupture de l'événement. Pour dire les choses en gros, l'événement et le pouvoir, c'est ce qui est exclu du savoir tel qu'il est organisé dans notre société. Ce qui n'est pas étonnant : le pouvoir de classe (qui détermine ce savoir) doit apparaître inaccessible à l'événement; et l'événement dans ce qu'il a de périlleux doit être soumis et dissous dans la continuité d'un pouvoir de classe qui ne se nomme pas. En revanche, le prolétariat développe un savoir où il est question de la lutte pour le pouvoir, où il est question de la manière dont il faut susciter l'événement, y répondre, l'éviter, etc. ; un savoir absolument inassimilable à l'autre puisqu'il est centré autour du pouvoir et de l'événement.

C'est pourquoi il ne faut pas se faire d'illusion sur la modernisation de l'enseignement, son ouverture sur le monde actuel : il s'agit de maintenir le vieux substrat traditionnel de l' « humanisme », puis de favoriser l'apprentissage rapide et efficace d'un certain nombre de techniques modernes jusqu'ici négligées. L'humanisme garantit le maintien de l'organisation sociale, la technique permet à cette société de se développer, mais dans sa propre ligne.

Jean-François : Quelle est votre critique de l'humanisme? Et par quelles valeurs le remplacer dans un autre système de transmission du savoir?

M. Foucault : J'entends par humanisme l'ensemble des discours par lesquels on a dit à l'homme occidental : « Quand bien même tu n'exerces pas le pouvoir, tu peux tout de même être souverain. Bien mieux : plus tu renonceras à exercer le pouvoir et mieux tu seras soumis à celui qui t'est imposé, plus tu seras souverain. » L'humanisme, c'est ce qui a inventé tour à tour ces souverainetés assujetties que sont l'âme (souveraine sur le corps, soumise à Dieu), la conscience (souveraine dans l'ordre du jugement; soumise à l'ordre de la vérité), l'individu (souverain titulaire de ses droits, soumis aux lois de la nature ou aux règles de la société), la liberté fondamentale (intérieurement souveraine, extérieurement consentante et accordée à son destin). Bref, l'humanisme est tout ce par quoi en Occident *on a barré le désir du pouvoir* – interdit de vouloir le pouvoir, exclu la possibilité de le prendre. Au cœur de l'humanisme, la théorie du *sujet* (avec le double sens du mot). C'est pourquoi l'Occident rejette avec tant d'acharnement tout ce qui peut faire sauter ce verrou. Et ce verrou peut être attaqué de deux manières. Soit par un « désassujettissement » de la volonté du pouvoir (c'est-à-dire par la lutte politique prise comme lutte de classe), soit par une entreprise de destruction du sujet comme pseudo-souverain (c'est-à-dire par l'attaque culturelle : suppression des tabous, des limitations et des partages sexuels; pratique de l'existence communautaire; désinhibition à l'égard de la drogue; rupture de tous les interdits et de toutes les fermetures par quoi se reconstitue et se reconduit l'individualité normative). Je pense là à toutes les expériences que notre civilisation a rejetées ou n'a admises que dans l'élément de la littérature.

Jean-François : Depuis la Renaissance?

M. Foucault : Depuis le droit romain, cette armature de notre civilisation qui est déjà une définition de l'individualité comme souveraineté soumise. Le système de propriété privée implique une telle conception : le propriétaire est seul maître de son bien, il en use et en abuse tout en se pliant à l'ensemble des lois qui fondent sa propriété. Le système romain structurait l'État et fondait la propriété. Il soumettait la volonté de pouvoir en fixant un droit souverain de propriété qui ne pouvait être exercé que par ceux qui détenaient le pouvoir. En ce chassé-croisé, l'humanisme s'est institutionnalisé.

Jean-Pierre : La société constitue un tout agencé. Elle est par nature répressive, puisqu'elle cherche à se reproduire et à persévérer dans son être. Comment lutter : a-t-on affaire à un organisme global, indissociable, que régit une loi générale de conservation et d'évolution, ou à un ensemble plus différencié dans lequel une classe aurait intérêt à maintenir l'ordre des choses et une autre à le renverser? Pour moi, la réponse n'est pas évidente : je ne souscris pas à la première hypothèse, mais la seconde me paraît trop simpliste. Il y a effectivement une interdépendance du corps social qui se perpétue lui-même.

M. Foucault : Le mouvement de Mai apporte une première réponse : les individus soumis à l'enseignement, sur lesquels pesaient les formes les plus contraignantes du conservatisme et de la répétition, ont mené un combat révolutionnaire. En ce sens, la crise de pensée ouverte en mai est extraordinairement profonde. Elle laisse la société dans une perplexité et un embarras dont elle est loin de sortir.

Jean-Pierre : L'enseignement n'est pas le seul véhicule de l'humanisme et de la répression sociale, loin de là : il y a bien d'autres mécanismes, plus essentiels, avant l'école ou en dehors d'elle.

M. Foucault : Je suis bien d'accord. Agir à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Université : c'est un dilemme pour un homme comme moi

qui a longtemps enseigné. Doit-on considérer que l'Université s'est effondrée en mai, que la question est réglée, et passer à autre chose comme le font actuellement des groupes avec lesquels je travaille : lutte contre la répression dans le système des prisons, des hôpitaux psychiatriques, de la justice, de la police? Ou n'est-ce qu'un moyen pour fuir une évidence qui me gêne encore, à savoir que la structure universitaire se maintient et qu'il faut continuer à militer sur ce terrain?

Jean-François : Personnellement, je ne pense pas que l'Université ait été vraiment démolie. Je crois que les maoïstes ont commis une erreur en sortant du champ universitaire, qui aurait pu constituer une base solide, pour chercher dans les usines une implantation difficile et relativement artificielle. L'Université craquait : on aurait pu approfondir la faille et provoquer une rupture irrémédiable dans le système de transmission du savoir. L'école, l'Université restent des secteurs déterminants. Tout n'est pas joué à l'âge de cinq ans, même si on a un père alcoolique et une mère qui repasse dans la chambre à coucher.

Jean-Pierre : La révolte universitaire s'est très vite heurtée à un problème, toujours le même : nous – c'est-à-dire les révolutionnaires ou ceux qui n'avaient pas grand-chose à foutre dans l'enseignement –, nous étions bloqués par des gens qui voulaient travailler et apprendre un métier. Que fallait-il faire? Chercher les voies d'un nouvel enseignement, méthodes et contenu?

Jean-François : Ce qui aurait, en fin de compte, amélioré le rendement des structures existantes et formé des gens pour le système.

Philippe : Absolument pas. On peut apprendre un savoir différent de manière différente sans retomber dans le système. Si on abandonne l'Université après l'avoir un peu secouée, on laisse en place une organisation qui continuera à fonctionner et à se reproduire par force d'inertie tant qu'on ne proposera rien d'assez concret pour emporter l'adhésion de ceux qui en sont les victimes.

M. Foucault : L'Université représentait l'appareil institutionnel à travers lequel la société assurait sa reproduction tranquillement et à moindres frais. Le désordre dans l'institution universitaire, sa mise à mort – apparente ou réelle, peu importe – n'ont pas atteint la volonté de conservation, d'identité, de répétition de la société. Vous demandiez ce qu'il faudrait faire pour rompre le cycle de reproduction sociale du système. Il ne serait pas suffisant de supprimer ou de bouleverser l'Université : c'est donc aux autres répressions qu'il faut aussi s'attaquer.

Jean-Pierre : À l'inverse de Philippe, je ne crois pas beaucoup à un

enseignement « différent ». Il m'intéresserait, en revanche, que l'Université inverse sa fonction sous la pression des révolutionnaires, qu'elle contribue alors à déconditionner, à détruire les valeurs et le savoir acquis. Il y a d'ailleurs un nombre croissant de profs pour s'y employer.

Frédéric : Si elles vont jusqu'au bout, les expériences de ce genre restent très rares. Je ne connais guère que Sénik *, lorsqu'il était professeur de philo à Bergson en 1969, qui ait réellement fait exploser le statut même de l'enseignant et du savoir. Il a été rapidement isolé et exclu. L'institution universitaire possède encore des mécanismes de défense vigoureux. Elle reste capable d'intégrer beaucoup de choses et d'éliminer les corps étrangers inassimilables.

Vous parlez tous comme si l'Université française d'avant Mai 1968 avait été adaptée à une société industrielle comme la nôtre. À mon avis, elle n'était pas tellement rentable, pas tellement fonctionnelle, trop archaïque. Mai a effectivement brisé les vieux cadres institutionnels de l'enseignement supérieur : le bilan est-il si négatif pour la classe dirigeante? Celle-ci a pu reconstruire un système beaucoup plus fonctionnel. Elle a su préserver les grandes écoles, pièce maîtresse de la sélection technocratique. Elle a pu créer un centre comme Dauphine, la première *business school* à l'américaine qu'on ait installée en France. Enfin, depuis trois ans, elle parque la contestation à Vincennes et dans certains départements de Nanterre, poches universitaires sans prise sur le système et sans débouchés : une nasse dans laquelle les petits poissons gauchistes se sont pris. L'Université élimine ses structures archaïques, elle s'adapte réellement aux besoins du néocapitalisme; c'est maintenant qu'il faudrait revenir sur le terrain.

M. Foucault : Mort de l'Université : je prenais le mot dans son sens le plus superficiel. Mai 1968 a tué l'enseignement supérieur né au XIXe siècle, ce curieux ensemble d'institutions qui transformait une petite fraction de la jeunesse en élite sociale. Restent les grands mécanismes secrets par lesquels une société transmet son savoir et se transmet elle-même sous le visage du savoir : ils sont toujours là, journaux, télé, écoles techniques, et les lycées plus encore que l'Université.

Serge : Dans les lycées, l'organisation répressive n'a pas été atteinte. L'enseignement est malade. Mais il n'y a qu'une minorité pour s'en rendre compte et le refuser.

* Jeune professeur de philosophie exclu de son lycée pour avoir refusé la visite de l'inspecteur général dans sa classe.

Alain : Et dans notre lycée, la minorité politisée d'il y a deux ou trois ans a disparu aujourd'hui.

Jean-François : Les cheveux longs, ça veut encore dire quelque chose?

Alain : Plus rien du tout. Les minets aussi se sont laissé pousser les cheveux.

Jean-François : Et la drogue?

Serge : Ce n'est pas un phénomène en soi. Pour les lycéens qui en prennent, cela représente un abandon total de l'idée de carrière. Les lycéens politisés continuent leurs études, ceux qui se droguent sortent complètement.

M. Foucault : La lutte antidrogue est un prétexte pour renforcer la répression sociale : quadrillages policiers, mais aussi exaltation de l'homme normal, rationnel, conscient et adapté. On retrouve cette image de marque à tous les niveaux. Regardez *France-Soir* d'aujourd'hui qui titre : 53 % des Français favorables à la peine de mort, alors qu'il n'y en avait que 38 % un mois plus tôt.

Jean-François : C'est peut-être aussi à cause de la révolte dans la prison de Clairvaux?

M. Foucault : Évidemment. On entretient la terreur du criminel, on brandit la menace du monstrueux pour renforcer cette idéologie du bien et du mal, du permis et du défendu que l'enseignement d'aujourd'hui n'ose pas transmettre avec autant d'assurance qu'autrefois. Ce que le prof de philo n'ose plus dire dans son vocabulaire entortillé, le journaliste le proclame sans complexe. Vous me direz : ça a toujours été comme ça, les journalistes et les professeurs ont toujours été faits pour dire la même chose. Mais, aujourd'hui, les journalistes sont poussés, invités, contraints à le dire d'autant plus fort et avec d'autant plus d'insistance que les professeurs ne peuvent plus le dire. Je vais vous raconter une histoire. Clairvaux a entraîné une semaine de vengeance dans les prisons. Ici ou là, les gardiens ont cassé la gueule aux détenus, en particulier à Fleury-Mérogis, la prison des jeunes. La mère d'un détenu est venue nous voir. J'ai été avec elle à R.T.L. pour essayer de faire diffuser son témoignage. Un journaliste nous a reçus et nous a dit : « Vous savez ça ne m'étonne pas, parce que les gardiens sont à peu près aussi dégénérés que les détenus. » Un professeur qui parlerait ainsi dans un lycée provoquerait une petite émeute et prendrait une gifle.

Philippe : Effectivement, un prof ne parlerait pas comme ça : est-ce parce qu'il ne peut plus le faire, ou parce qu'il le dirait ***autrement***, ce

qui est son rôle? À votre avis, comment lutter contre cette idéologie et contre les mécanismes de répression, au-delà des pétitions et des actions réformistes?

M. Foucault : Je pense que les actions ponctuelles et locales peuvent aller assez loin. Regardez l'action du G.I.P. durant l'année écoulée. Ses interventions ne se proposaient pas comme but ultime que les visites aux prisonniers puissent durer trente minutes ou qu'il y ait des chasses d'eau dans les cellules. Mais d'arriver à ce que le partage social et moral entre innocents et coupables soit lui-même mis en question. Et pour que ça ne reste pas une proposition philosophique ou un souhait humaniste, il faut qu'il soit mis en question réellement au niveau des gestes, des pratiques et à propos de situations bien déterminées. Sur le système pénitentiaire, l'humaniste dirait ceci : « Les coupables sont coupables, les innocents innocents. Il n'en reste pas moins qu'un condamné est un homme comme les autres et que la société doit respecter ce qu'il y a d'humain en lui : par conséquent, chasses d'eau! » Notre action, au contraire, ne cherche pas l'âme ou l'homme ***derrière*** le condamné, mais à effacer cette frontière profonde entre l'innocence et la culpabilité. C'est la question que posait Genet à propos de la mort du juge de Soledad ou de cet avion détourné par les Palestiniens en Jordanie; les journaux pleuraient sur le juge et sur ces malheureux touristes séquestrés en plein désert sans raison apparente; Genet, lui, disait : « Un juge serait-il innocent, et une dame américaine qui a assez d'argent pour faire du tourisme de cette manière-là? »

Philippe : Cela signifie-t-il que vous cherchez avant tout à modifier la conscience des gens et que vous négligez pour l'instant la lutte contre les institutions politiques et économiques?

M. Foucault : Vous m'avez mal compris. S'il s'agissait simplement de toucher la conscience des gens, il suffirait de publier des journaux et des livres, de séduire un producteur de radio ou de télé. Nous voulons attaquer l'institution jusqu'au point où elle culmine et s'incarne dans une idéologie simple et fondamentale comme les notions de bien, de mal, d'innocence, de culpabilité. Nous voulons changer cette idéologie vécue à travers l'épaisse couche institutionnelle dans laquelle elle s'est investie, cristallisée, reproduite. Pour simplifier, l'humanisme consiste à vouloir changer le système idéologique sans toucher à l'institution; le réformiste, à changer l'institution sans toucher le système idéologique. L'action révolutionnaire se définit au contraire comme un ébranlement simultané de la conscience et de l'institution; ce qui suppose qu'on s'attaque aux rapports de pouvoir dont elles sont l'instrument, l'armature, l'armure. Croyez-vous qu'on

pourra enseigner la philo de la même façon, et son code moral, si le système pénal s'effondre?

Jean-Pierre : Et inversement, pourrait-on mettre les gens en prison de la même façon si l'enseignement était bouleversé? Il est important de ne pas s'en tenir à un seul secteur, où l'action risque finalement de s'enliser dans le réformisme. Mais passer de l'enseignement aux prisons, des prisons aux asiles psychiatriques... C'est d'ailleurs bien votre intention?

M. Foucault : On a effectivement commencé à intervenir dans les asiles psychiatriques. Avec des méthodes semblables à celles qui sont utilisées pour les prisons : une sorte d'enquête combat réalisée, au moins en partie, par ceux-mêmes sur qui porte l'enquête. Le rôle répressif de l'asile psychiatrique est connu : on y boucle les gens et on les livre à une thérapeutique – chimique ou psychologique – sur laquelle ils n'ont aucune prise, ou à une non-thérapeutique qui est la camisole de force. Mais la psychiatrie pousse des ramifications bien plus loin, qu'on retrouve chez les assistantes sociales, les orienteurs professionnels, les psychologues scolaires, chez les médecins qui font de la psychiatrie de secteur – toute cette psychiatrie de la vie quotidienne qui constitue une sorte de tiers ordre de la répression et de la police. Cette infiltration s'étend dans nos sociétés, sans compter l'influence des psychiatres de presse qui répandent leurs conseils. La psychopathologie de la vie quotidienne révèle peut-être l'inconscient du désir, la psychiatrisation de la vie quotidienne, si on l'examinait de près, révélerait peut-être l'invisible du pouvoir.

Jean-François : À quel niveau comptez-vous agir? Vous allez vous en prendre aux assistantes sociales?

M. Foucault : Non... Nous voudrions travailler avec des lycéens, des étudiants, des gens de l'éducation surveillée, tous individus qui ont été soumis à la répression psychologique ou psychiatrique dans le choix de leurs études, leurs rapports avec leur famille, la sexualité ou la drogue. Comment ont-ils été répartis, encadrés, triés, exclus au nom de la psychiatrie et de l'homme normal, c'est-à-dire au fond, au nom de l'humanisme?

Jean-François : L'antipsychiatrie, le travail à l'intérieur de l'asile avec les psychiatres, ça ne vous intéresse pas?

M. Foucault : C'est une tâche que les psychiatres sont seuls à pouvoir remplir dans la mesure où l'entrée de l'asile n'est pas libre. On doit cependant faire attention : le mouvement de l'antipsychiatrie, qui s'oppose à la notion d'asile, ne doit pas conduire à exporter la psychiatrie au-dehors en multipliant les interventions dans la vie quotidienne.

Frédéric : La situation dans les prisons est en apparence plus mauvaise, puisqu'il n'y a pas de rapports autres que le conflit entre les victimes et les agents de la répression : on ne trouve pas de matons « progressistes » à gagner au mouvement. Dans l'asile au contraire, la lutte n'est pas prise en charge par les victimes mais par les psychiatres : les agents de la répression luttent contre la répression. Est-ce réellement un avantage?

M. Foucault : Je n'en suis pas sûr. À la différence des révoltes de prisonniers, le refus de l'hôpital psychiatrique par le malade aura sans doute beaucoup de mal à s'affirmer comme un refus collectif et politique. Le problème est de savoir si des malades soumis à la ségrégation de l'asile peuvent se dresser contre l'institution et finalement dénoncer le partage même qui les a désignés et exclus comme malades mentaux. Le psychiatre Basaglia a tenté en Italie des expériences de ce genre : il réunissait des malades, des médecins et le personnel hospitalier. Il ne s'agissait pas de refaire un socio-drame durant lequel chacun aurait sorti ses fantasmes et rejoué la scène primitive, mais bien de poser cette question : les victimes de l'asile entameront-elles une lutte politique contre la structure sociale qui les dénonce comme fous? Les expériences de Basaglia ont été brutalement interdites.

Frédéric : La distinction du normal et du pathologique est encore plus forte que celle du coupable et de l'innocent.

M. Foucault : Chacune renforce l'autre. Lorsqu'un jugement ne peut plus s'énoncer en termes de bien et de mal, on l'exprime en termes de normal et d'anormal. Et lorsqu'il s'agit de justifier cette dernière distinction, on en revient à des considérations sur ce qui est bon ou nocif pour l'individu. Ce sont là des expressions d'un dualisme constitutif de la conscience occidentale.

Plus généralement, cela signifie que le système ne se combat pas en détail : nous devons être présents sur tous les fronts, Université, prisons, psychiatrie, non pas en même temps – nos forces ne sont pas suffisantes –, mais tour à tour. On cogne, on tape contre les obstacles les plus solides; le système se fendille ailleurs, on insiste, on croit avoir gagné et l'institution se reconstitue plus loin, on y revient. C'est une longue lutte, répétitive, incohérente en apparence : le système en cause lui donne son unité, et le pouvoir qui s'exerce à travers lui.

Alain : Question banale, qu'on ne pourra éternellement esquiver : que mettre à la place?

M. Foucault : Je pense qu'imaginer un autre système, cela fait

actuellement encore partie du système. C'est peut-être ce qui s'est passé dans l'histoire de l'Union soviétique : les institutions en apparence nouvelles ont été en fait conçues à partir d'éléments empruntés au système précédent. Reconstitution d'une Armée rouge calquée sur le modèle tsariste, retour au réalisme artistique, à une morale familiale traditionnelle : l'Union soviétique est retombée dans des normes inspirées de la société bourgeoise du XIXe siècle, par utopisme plus, peut-être, que par souci des réalités.

Frédéric : Vous n'avez pas entièrement raison. Le marxisme s'était au contraire défini comme un socialisme scientifique par opposition au socialisme utopique. Il avait refusé de parler sur la société future. La société soviétique a été emportée par les problèmes concrets, la guerre civile. Il fallait gagner la guerre, faire tourner les usines : on eut recours aux seuls modèles disponibles et immédiatement efficaces, la hiérarchie militaire, le système Taylor. Si l'Union soviétique a ainsi progressivement assimilé les normes du monde bourgeois, c'est probablement parce qu'elle n'en avait pas d'autres. L'utopie n'est pas en cause, mais son absence. L'utopie a peut-être un rôle moteur à jouer.

Jean-François : Le mouvement actuel aurait besoin d'une utopie et d'une réflexion théorique qui dépasseraient le champ des expériences vécues, parcellaires et réprimées.

M. Foucault : Et si on disait le contraire : qu'il faut renoncer à la théorie et au discours général? Ce besoin de théorie fait encore partie de ce système dont on ne veut plus.

Jean-François : Vous croyez que le simple fait d'avoir recours à la théorie relève encore de la dynamique du savoir bourgeois?

M. Foucault : Oui, peut-être. J'opposerai en revanche l'expérience à l'utopie. La société future s'esquisse peut-être à travers des expériences comme la drogue, le sexe, la vie communautaire, une autre conscience, un autre type d'individualité... Si le socialisme scientifique s'est dégagé des utopies au XIXe siècle, la socialisation réelle se dégagera peut-être au XXe siècle des expériences.

Jean-François : Et l'expérience de Mai 1968, bien sûr, l'expérience d'un pouvoir. Mais elle supposait déjà un discours utopique : Mai, c'était l'occupation d'un espace par un discours...

Philippe : ... Discours qui restait insuffisant. La réflexion gauchiste antérieure ne correspondait que superficiellement aux aspirations qui se libéraient. Le mouvement serait peut-être allé beaucoup plus loin s'il avait été porté par une réflexion qui lui eût donné ses perspectives.

M. Foucault : Je n'en suis pas persuadé. Mais Jean-François a raison de parler de l'expérience d'un pouvoir. Il est capital que des dizaines de milliers de gens aient exercé un pouvoir qui n'avait pas pris la forme de l'organisation hiérarchique. Seulement le pouvoir étant par définition ce que la classe au pouvoir abandonne le moins facilement et tient à récupérer en premier lieu, l'expérience n'a pu se maintenir pour cette fois au-delà de quelques semaines.

Philippe : Si je comprends bien, vous pensez également qu'il est inutile ou prématuré de recréer des circuits parallèles, comme les universités libres aux États-Unis, qui doublent les institutions auxquelles on s'attaque.

M. Foucault : Si vous voulez qu'à la place même de l'institution officielle une autre institution puisse remplir les mêmes fonctions, mieux et autrement, vous êtes déjà repris par la structure dominante.

Jean-François : Je n'arrive pas à croire que le mouvement doive en rester à l'étape actuelle, à cette idéologie de l'underground très vague, très déliée, qui se refuse d'endosser le moindre travail social et le moindre service commun à partir du moment où ils dépassent l'entourage immédiat. Elle reste incapable d'assumer l'ensemble de la société, ou même de concevoir la société comme un ensemble.

M. Foucault : Vous vous demandez si une société globale pourrait fonctionner à partir d'expériences si divergentes et dispersées, sans discours. Je crois au contraire que c'est l'idée même d'un « ensemble de la société » qui relève de l'utopie. Cette idée a pris naissance dans le monde occidental, dans cette ligne historique bien particulière qui a abouti au capitalisme. Parler d'un ensemble de la société en dehors de la seule forme que nous lui connaissons, c'est rêver à partir des éléments de la veille. On croit facilement que demander à des expériences, des actions, des stratégies, des projets de tenir compte de l' « ensemble de la société », c'est leur demander le minimum. Le minimum requis pour exister. Je pense au contraire que c'est leur demander le maximum; que c'est leur imposer même une condition impossible : car l' « ensemble de la société » fonctionne précisément de manière et pour qu'ils ne puissent ni avoir lieu, ni réussir, ni se perpétuer. L' « ensemble de la société » est ce dont il ne faut pas tenir compte, si ce n'est comme de l'objectif à détruire. Ensuite, il faut bien espérer qu'il n'y aura plus rien qui ressemble à l'ensemble de la société.

Frédéric : Le modèle social de l'Occident s'est universalisé comme un ensemble de la société incarné par l'État : non parce qu'il était le meilleur, seulement parce qu'il était doué d'une puissance matérielle et d'une efficacité supérieure. Le problème, c'est que

jusqu'à présent toutes les révoltes victorieuses contre ce système n'ont pu aboutir qu'en recourant à des types d'organisations comparables, partisanes ou étatiques, qui s'opposaient terme à terme aux structures dominantes et permettaient ainsi de poser la question centrale du pouvoir. Le léninisme n'est pas seul en cause, mais aussi le maoïsme : organisation et armée populaires contre organisation et armée bourgeoises, dictature et État prolétarien... Ces instruments conçus pour la prise du pouvoir sont censés disparaître après une étape transitoire. Il n'en est rien, comme l'a montré l'expérience bolchevique; et la révolution culturelle chinoise ne les a pas totalement dissous. Conditions de la victoire, ils gardent une dynamique propre qui se retourne aussitôt contre les spontanéités qu'ils contribuent à libérer. Il y a là une contradiction qui est peut-être la contradiction fondamentale de l'action révolutionnaire.

M. Foucault : Ce qui me frappe dans votre raisonnement, c'est qu'il se tient dans la forme du jusqu'à présent. Or une entreprise révolutionnaire est précisément dirigée non seulement contre le présent, mais contre la loi du jusqu'à présent.

99 *Le discours de Toul*

« Le discours de Toul », *Le Nouvel Observateur*, n° 372, 27 décembre 1971-2 janvier 1972, p. 15.

Le Dr Édith Rose, psychiatre de la prison centrale de Toul, a déposé devant l'inspecteur général de l'administration pénitentiaire, après les mutineries qui ont saccagé cette centrale entre le 9 et le 13 décembre 1971. Elle a envoyé également son rapport au président de la République, au garde des Sceaux, au président de l'Ordre des médecins. « La société et ceux qui la dirigent doivent être informés de la manière dont on la protège », déclare-t-elle. Le 16 décembre, M. Foucault lit ce rapport lors d'une conférence de presse à Toul. Il achète avec des amis, dont Simone Signoret, une page du *Monde* pour le publier intégralement, avant la parution du rapport d'enquête officiel. La prise de parole du Dr Rose est exactement pour M. Foucault celle d'un « intellectuel spécifique ». Le Dr Rose fut révoqué de l'administration pénitentiaire.

À Toul, le jeudi de l'autre semaine, la psychiatre de la prison a parlé. Ce qu'elle a dit? Bien des choses qu'on savait déjà d'un savoir vague et maintenant familier : des hommes, pendant des jours, pieds et poings liés sur un lit; des tentatives de suicide presque toutes les nuits; l'alternance régulière des punitions et des calmants, mitard-piqûres, cachot-Valium (ô tranquillisante morale!), des voleurs de voitures qu'on transforme à vingt ans en délinquants à vie.

Mais écoutez un peu comment elle dit cela. Elle ne dit pas : la contention est une vieille habitude qui relève à la fois de la prison et de l'asile; le personnel pénitentiaire n'a pas su s'en débarrasser. Elle ne dit pas : trop peu de crédits, donc, trop peu de personnel, donc, trop peu de surveillance, donc, brutalités et arbitraire. Elle ne s'en prend pas aux structures, à leur misère. Elle dit : « Tel jour, à tel endroit, j'étais là et j'ai vu; à tel moment, untel m'a dit... et je l'ai entendu; j'ai fait telle demande; voici ce qui me fut répondu par le directeur et j'en porte témoignage sous la foi du serment. » Écoutez bien le tremblement de cette voix qui n'hésite plus; c'est une voix singulière et qu'on n'avait jamais entendue aux abords de la prison.

Nos institutions feignent de se rebiffer lorsque, de l'intérieur, on les critique; mais elles s'en accommodent; elles en vivent; c'est à la fois leur coquetterie et leur fard. Mais ce qu'elles ne tolèrent pas, c'est que quelqu'un leur tourne soudain le dos et se mette à hurler vers l'intérieur : « Voici ce que je viens de voir ici, maintenant, voici ce qui se passe. Voici l'événement. »

Souvenez-vous de la guerre d'Algérie. Une chose était de dire que l'armée en était venue à pratiquer la torture (sans doute, il était interdit de l'imprimer, mais ça se savait, ça se disait). Tout autre chose était de se lever, comme des hommes l'ont fait, pour crier : « Le capitaine X a torturé Y; il est sorti tant de cadavres de tel commissariat. » Ceux qui prenaient ce risque mettaient leur vie en jeu.

Je n'imagine pas que la vie du Dr Rose soit en danger. Mais j'entends déjà la campagne de dénigrement et de malveillance. Ils diront : 1) ce n'est pas important, ce sont des anecdotes, de « simples faits »; 2) c'est de la dénonciation, c'est immoral; 3) de toute façon, c'est le travail des journalistes, ce n'est pas le vôtre.

Eh bien, faites un peu attention à ce que raconte le Dr Rose.

Dans les simples faits qu'elle expose, qu'est-ce qui se dissimule – ou plutôt qui éclate? La malhonnêteté d'untel? Les irrégularités d'un autre? À peine. Mais la violence des rapports de pouvoir.

Or la société prescrit avec soin de détourner les yeux de tous les événements qui trahissent les vrais rapports de pouvoir. L'Administration ne parle que par tableaux, statistiques et courbes; les syndicats, en termes de conditions de travail, de budget, de crédits, de recrutement. Ici et là, on ne veut attaquer le mal qu' « à la racine », c'est-à-dire là où personne ne le voit ni ne l'éprouve – loin de l'événement, loin des forces qui s'affrontent et de l'acte de domination.

Or voilà que la psychiatre de Toul a parlé. Elle a bousculé le jeu et

franchi le grand tabou. Elle qui était dans un système de pouvoir, au lieu d'en critiquer le fonctionnement, elle a dénoncé ce qui s'y passait, ce qui venait de s'y passer, tel jour, en tel endroit, dans telles circonstances.

Plus que scandale, stupeur. Autour de cette voix, un certain silence. Une hésitation gênée. Il fallait remettre tout cela en place. Il fallait que l'information normale reprenne ses droits : que ceux qui sont chargés de dire l'événement le disent; que ceux qui peuvent faire la critique le fassent. Tout ce qu'a dit le Dr Rose a donc été « redistribué » dans les journaux : dans certains articles, les faits eux-mêmes comme s'ils étaient des informations anonymes, des résultats d'enquête; ailleurs, soigneusement cités entre guillemets, les passages où le docteur évoquait les défauts de l'institution, la psychosociologie des détenus, la situation des gardiens, etc.

Mais cette voix qui dit « je »? Cette femme qui, après tout, ne serait-ce que par son savoir, était « du » pouvoir, « dans » le pouvoir, cette femme qui a eu le courage unique de dire : « Je viens de voir, je viens d'entendre »? Cette mélopée tout au long du texte : « Je le jure, je l'atteste, j'accepte la confrontation »? C'est tout cela qui a été soufflé. Et c'est cela, pourtant, que je voudrais qu'on lise et reconnaisse – ou plutôt que, pour la première fois, on connaisse. Le « discours de Toul » sera peut-être un événement important dans l'histoire de l'institution pénitentiaire et psychiatrique.

Un mot encore. Les commissaires désignés par M. Pleven ont entendu l'autre jour le Dr Rose. Ils ont fait sur elle les pressions les plus vives. Comme si le but de ces hommes n'était pas de savoir la vérité, mais d'effacer ce qui avait été dit. On l'a questionnée : « Vous jurez que les détenus en contention n'étaient pas détachés au moment des repas. L'avez-vous vu? » Et le R. P. Rousset a insisté plusieurs fois : « C'est très grave, madame, pour un médecin de jurer quand on n'a pas vu. »

Or le Dr Rose avait attesté non qu'elle avait vu, mais qu'elle savait. Elle savait car un gardien avait dit : « Dans certains cas, on leur détachait une main »; un autre lui avait précisé, à propos de ces repas à la cuiller : « Ça nous faisait perdre notre temps »; et l'infirmière devant témoins : « En tout cas, on les détachait pour qu'ils fassent leurs besoins. » Mais le révérend père, lui, estimait qu'il aurait fallu voir, qu'on ne pouvait pas affirmer comme ça, en l'air; il y est revenu plusieurs fois, lourdement, presque menaçant.

J'ai prié le Dr Rose de demander à ce révérend père, s'il avait vu, de ses yeux vu, l'homme pieds et mains cloués, entre les deux larrons.

100 *Foucault répond*

« Foucault Responds » (« Foucault répond »; trad. F. Durand-Bogaert), *Diacritics*, t. I, n° 2, hiver 1971, p. 60. (Réplique à la réponse de G. Steiner; voir *supra* n° 97.)

M. Steiner a droit à notre commisération. Qu'il essaie de comprendre ou de répondre, la malchance, inévitablement, s'acharne sur lui : les erreurs ne cessent de le poursuivre. Pour faire vite, j'aimerais ne relever ici que quatre de ces erreurs dans sa « réponse ».

1° Il affirme que la signification du mot « archéologie », dans l'usage qu'en fait Kant, ne lui est pas inconnue. Il va même jusqu'à faire montre de son savoir. Manque de chance : il se trompe de mot, de texte ou de sens. Qu'il lise *Fortschritte der Metaphysik*, il y trouvera le mot, le texte et la signification auxquels je fais référence; il ne s'agit absolument pas, contrairement à ce qu'il croit, d'un « conditionnement *a priori* de la perception » *.

2° Il trouve que ma mémoire est mauvaise et mes manières plus mauvaises encore, puisque je nie avoir écrit plusieurs monographies sur le diagnostic et le traitement des maladies mentales du XVIIe au XIXe siècle. Avec sa bonne mémoire et ses bonnes manières, M. Steiner prend la liberté de citer deux de ces monographies – *Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*. Manque de chance, là encore : il n'y a absolument rien, dans *Naissance de la clinique*, qui porte sur les maladies mentales ou sur la psychiatrie.

3° M. Steiner croit que j'ai emprunté à Lévi-Strauss la notion de liaisons entre la grammaire, les structures économiques et les « relations de parenté ». Décidément, quel manque de chance! Je n'ai parlé ni des structures économiques (mais de la théorie de la monnaie, ce qui est tout à fait différent), ni des structures grammaticales (mais de la théorie du langage, ce qui est tout à fait différent), ni particulièrement des relations de parenté ou des règles du mariage. Se pourrait-il que M. Steiner ait confondu celles-ci avec la proximité taxinomique des espèces végétales et animales? Étrange...

4° M. Steiner croit que j'aurais dû citer Kuhn. C'est vrai que je considère que le travail de Kuhn est admirable et définitif. Mais, manque de chance de nouveau (pour moi autant que pour M. Steiner) : lorsque j'ai lu le livre de Kuhn, au cours de l'hiver 1963-1964

* Kant (I.), *Fortschritte der Metaphysik* (rédigé en 1793, publié en 1804), in *Gesammelte Schriften*, Berlin, Walter de Gruyter, t. XX, 1942, p. 341 (*Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1973, pp. 107-108).

(une année, je crois, après sa publication), je venais de finir d'écrire *Les Mots et les Choses*. Je n'ai donc pas cité Kuhn *, mais l'historien des sciences qui a façonné et inspiré sa pensée : G. Canguilhem.

Mais, tout compte fait, j'ai moi aussi fait une erreur. Ne connaissant absolument pas M. Steiner, j'ai pensé, en toute bonne foi, qu'il était journaliste et que des exigences professionnelles l'avaient contraint, contre sa volonté, à sortir de son domaine de spécialisation pour écrire sur un sujet qui ne lui était pas familier. J'ai donc lu son compte rendu avec un sentiment spontané d'indulgence amusée. M. Steiner me fait savoir, à présent, qu'il est professeur d'université. Cela augmente de beaucoup mon amusement. Il reste qu'il va me falloir maintenant augmenter mon indulgence dans une proportion au moins égale.

101 *La volonté de savoir*

« La volonté de savoir », *Annuaire du Collège de France, 71ᵉ année, Histoire des systèmes de pensée, année 1970-1971,* 1971, pp. 245-249.

Le cours de cette année amorce une série d'analyses qui, fragment par fragment, cherchent à constituer peu à peu une « morphologie de la volonté de savoir ». Tantôt ce thème de la volonté de savoir sera investi dans des recherches historiques déterminées : tantôt il sera traité pour lui-même et dans ses implications théoriques.

Cette année, il s'agissait de situer sa place et de définir son rôle dans une histoire des systèmes de pensée; de fixer, au moins à titre provisoire, un modèle initial d'analyse; d'en éprouver l'efficacité sur un premier lot d'exemples.

1) Des recherches faites antérieurement avaient permis de reconnaître un niveau singulier parmi tous ceux qui permettent d'analyser les systèmes de pensée : celui des pratiques discursives. Il s'agit là d'une systématicité qui n'est ni de type logique ni de type linguistique. Les pratiques discursives se caractérisent par la découpe d'un champ d'objets, par la définition d'une perspective légitime pour le sujet de connaissance, par la fixation de normes pour l'élaboration des concepts et des théories. Chacune d'entre elles suppose donc un jeu de prescriptions qui régissent des exclusions et des choix.

* Kuhn (T. S.), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962 (*La Structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle Bibliothèque scientifique », n° 52, 1972).

Or ces ensembles de régularités ne coïncident pas avec des œuvres individuelles; même s'ils se manifestent à travers elles, même s'il leur arrive de se signaler, pour la première fois, dans l'une d'entre elles, ils les débordent largement et en regroupent souvent un nombre considérable. Mais ils ne coïncident pas non plus forcément avec ce qu'on a l'habitude d'appeler des sciences ou des disciplines, bien que leurs délimitations puissent être parfois provisoirement les mêmes; il arrive plus souvent qu'une pratique discursive rassemble diverses disciplines ou sciences, ou encore qu'elle traverse un certain nombre d'entre elles et regroupe en une unité parfois inapparente plusieurs de leurs régions.

Les pratiques discursives ne sont pas purement et simplement des modes de fabrication de discours. Elles prennent corps dans des ensembles techniques, dans des institutions, dans des schémas de comportement, dans des types de transmission et de diffusion, dans des formes pédagogiques qui à la fois les imposent et les maintiennent.

Enfin, elles ont des modes de transformation spécifiques. On ne peut pas ramener ces transformations à une découverte individuelle et précise; et, pourtant, on ne peut pas se contenter de les caractériser comme un changement global de mentalité, d'attitude collective ou d'état d'esprit. La transformation d'une pratique discursive est liée à tout un ensemble souvent fort complexe de modifications qui peuvent se produire soit hors d'elle (dans les formes de production, dans les rapports sociaux, dans les institutions politiques), soit en elle (dans les techniques de détermination des objets, dans l'affinement et l'ajustement des concepts, dans le cumul de l'information), soit à côté d'elles (dans d'autres pratiques discursives). Et elle leur est liée sur le mode non d'un simple résultat, mais d'un effet qui détient à la fois sa propre autonomie et un ensemble de fonctions précises par rapport à ce qui la détermine.

Ces principes d'exclusion et de choix, dont la présence est multiple, dont l'efficacité prend corps dans des pratiques et dont les transformations sont relativement autonomes, ces principes ne renvoient pas à un sujet de connaissance (historique ou transcendantal) qui les inventerait successivement ou les fonderait à un niveau originaire; ils désignent plutôt une volonté de savoir, anonyme et polymorphe, susceptible de transformations régulières et prise dans un jeu de dépendance repérable.

Des études empiriques, portant sur la psychopathologie, sur la médecine clinique, sur l'histoire naturelle, etc., avaient permis d'isoler le niveau des pratiques discursives. Les caractères généraux

de ces pratiques et les méthodes propres à les analyser avaient été inventoriés sous le nom d'archéologie. Les recherches entreprises à propos de la volonté de savoir devraient maintenant pouvoir donner à cet ensemble une justification théorique. On peut, pour l'instant, indiquer d'une manière très générale dans quelles directions elle aura à s'avancer : distinction entre savoir et connaissance; différence entre volonté de savoir et volonté de vérité; position du et des sujets par rapport à cette volonté.

2) Pour analyser la volonté de savoir, peu d'instruments conceptuels ont été élaborés jusqu'à présent. On utilise, la plupart du temps, des notions assez frustes. Notions « anthropologiques » ou psychologiques : curiosité, besoin de maîtriser ou de s'approprier par la connaissance, angoisse devant l'inconnu, réactions devant les menaces de l'indifférencié. Généralités historiques, comme l'esprit d'une époque, sa sensibilité, ses types d'intérêt, sa conception du monde, son système de valeurs, ses besoins essentiels. Thèmes philosophiques comme celui d'un horizon de rationalité qui s'explicite à travers le temps. Rien, enfin, ne permet de penser que les élaborations encore très rudimentaires de la psychanalyse sur les positions du sujet et de l'objet dans le désir et le savoir puissent être importées telles quelles dans le champ des études historiques. Il faut admettre sans doute que les instruments qui permettront d'analyser la volonté de savoir devront être constitués et définis, au fur et à mesure, selon les exigences et les possibilités dessinées par les études concrètes.

L'histoire de la philosophie offre de cette volonté de savoir des modèles théoriques dont l'analyse peut permettre un premier repérage. Parmi tous ceux qui devront bien être étudiés et mis à l'épreuve (Platon, Spinoza, Schopenhauer, Aristote, Nietzsche, etc.), ce sont ces deux derniers qui ont été retenus d'abord et étudiés cette année, dans la mesure où ils constituent deux formes extrêmes et opposées.

Le modèle aristotélicien a été analysé essentiellement à partir des textes de la *Métaphysique*, de l'*Éthique à Nicomaque* et du *De anima* *. Il est mis en jeu dès le niveau de la sensation. Il établit :

– un lien entre la sensation et le plaisir;

– l'indépendance de ce lien à l'égard de l'utilité vitale que peut comporter la sensation;

* Aristote, *Métaphysique* (trad. J. Tricot), Paris, Vrin, 1956. *Éthique à Nicomaque* (trad. J. Tricot), Paris, Vrin, 1959. *De l'âme* (trad. E. Barbotin), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1966.

– une proportion directe entre l'intensité du plaisir et la quantité de connaissance délivrée par la sensation;

– l'incompatibilité entre la vérité du plaisir et l'erreur de la sensation.

La perception visuelle, comme sensation à distance d'objets multiples, donnés simultanément et qui ne sont pas en rapport immédiat avec l'utilité du corps, manifeste dans la satisfaction qu'elle emporte avec soi le lien entre connaissance, plaisir et vérité. Ce même rapport se retrouve transposé à l'autre extrême dans le bonheur de la contemplation théorique. Le désir de savoir que les premières lignes de la *Métaphysique* pose à la fois comme universel et comme naturel se fonde sur cette appartenance première que manifeste déjà la sensation *. Et c'est lui qui assure le passage continu de ce premier type de connaissance à celui, terminal, qui se formule dans la philosophie. Le désir de connaître suppose et transpose chez Aristote le rapport préalable de la connaissance, de la vérité et du plaisir.

Dans *Le Gai Savoir*, Nietzsche définit un ensemble de rapports tout à fait différents :

– la connaissance est une « invention » ** derrière laquelle il y a tout autre chose qu'elle : un jeu d'instincts, d'impulsions, de désirs, de peur, de volonté d'appropriation. C'est sur la scène où ils se battent que la connaissance vient à se produire;

– elle se produit non comme effet de leur harmonie, de leur équilibre heureux, mais de leur haine, de leur compromis douteux et provisoire, d'un pacte fragile qu'ils sont toujours prêts à trahir. Elle n'est pas une faculté permanente, elle est un événement ou du moins une série d'événements;

– elle est toujours serve, dépendante, intéressée (non point à elle-même, mais à ce qui est susceptible d'intéresser l'instinct ou les instincts qui la dominent);

– et si elle se donne comme connaissance de la vérité, c'est qu'elle produit la vérité par le jeu d'une falsification première et toujours reconduite qui pose la distinction du vrai et du faux.

L'intérêt est donc posé radicalement avant la connaissance qu'il se subordonne comme un simple instrument; la connaissance dissociée du plaisir et du bonheur est liée à la lutte, à la haine, à la

* Aristote, *Métaphysique*, *op. cit.*, livre A, I, 980 a 21, p. 2 : « Tous les hommes ont par nature le désir de savoir; le plaisir causé par les sensations en est la preuve, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes et, plus que toutes les autres, les sensations visuelles. »

** Nietzsche (F.), *Die Fröhliche Wissenchaft*, Chemnitz, 1882; le sous-titre *La Gaya Scienza* n'apparaît que dans l'édition de 1887 (*Le Gai Savoir*, trad. P. Klossowski, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. V, 1967).

méchanceté s'exerçant contre elles-mêmes au point de renoncer à elles-mêmes par un supplément de lutte, de haine et de méchanceté; son lien originaire à la vérité est dénoué puisque la vérité n'est en elle qu'un effet – et l'effet d'une falsification qui se nomme opposition du vrai et du faux. Ce modèle d'une connaissance fondamentalement intéressée, produite comme événement du vouloir et déterminant par falsification l'effet de vérité, est sans doute au plus loin des postulats de la métaphysique classique. C'est lui qui, utilisé librement, a été mis en œuvre, dans le cours de cette année, à propos d'une série d'exemples.

3) Cette série d'exemples a été empruntée à l'histoire et aux institutions archaïques grecques. Ils relèvent tous du domaine de la justice. Il s'est agi de suivre une évolution qui s'est déroulée du VIIe au Ve siècle. Cette transformation concerne l'administration de la justice, la conception du juste et les réactions sociales au crime.

Ont été tour à tour étudiés :

– la pratique du serment dans les contestations judiciaires et l'évolution qui va du serment-défi des plaideurs s'exposant à la vengeance des dieux au serment assertorique du témoin qui est censé affirmer le vrai pour l'avoir vu et y avoir assisté;

– la recherche d'une juste mesure non seulement dans les échanges commerciaux mais dans les rapports sociaux à l'intérieur de la cité, par l'institution de la monnaie;

– la recherche d'un *nomos*, d'une juste loi de distribution qui assure l'ordre de la cité, en y faisant régner un ordre qui est l'ordre du monde;

– les rituels de purification après les meurtres.

La distribution de la justice a été pendant toute la période envisagée l'enjeu de luttes politiques importantes. Elles ont en fin de compte donné lieu à une forme de justice liée à un savoir où la vérité était posée comme visible, constatable, mesurable, obéissant à des lois semblables à celles qui régissent l'ordre du monde, et dont la découverte détient par-devers soi une valeur purificatrice. Ce type d'affirmation de la vérité devait être déterminant dans l'histoire du savoir occidental.

*

Le séminaire de cette année avait pour cadre général l'étude de la pénalité en France au XIXe siècle. Il a porté cette année sur les premiers développements d'une psychiatrie pénale à l'époque de la Restauration. Le matériel utilisé était pour une large part le texte des expertises médico-légales faites par les contemporains et disciples d'Esquirol.

1972

102 *Mon corps, ce papier, ce feu*

« Mon corps, ce papier, ce feu », *in* Foucault (M.), *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1972, appendice II, pp. 583-603. (M. Foucault avait donné une première version de ce texte à la revue japonaise *Paideia*. *Cf.* n° 104, *infra*.)

Aux pages 56 à 59 de l'*Histoire de la folie*, j'ai dit que le rêve et la folie n'avaient point le même statut ni le même rôle dans le développement du doute cartésien : le rêve permet de douter de ce lieu où je suis, de ce papier que je vois, de cette main que je tends; mais la folie n'est point un instrument ou une étape du doute; car « *moi* qui pense, je ne peux pas être fou ». Exclusion, donc, de la folie, dont la tradition sceptique faisait au contraire l'une des raisons de douter.

Pour résumer l'objection que fait Derrida à cette thèse [1] le mieux est sans doute de citer le passage où il donne, de la manière la plus vigoureuse, sa lecture de Descartes : « Descartes vient de dire que toutes les connaissances d'origine sensible peuvent le tromper. Il feint de s'adresser l'objection étonnée du non-philosophe imaginaire qu'une telle audace effraie et qui lui dit : non, pas toutes les connaissances sensibles, sans quoi vous seriez fou et il serait déraisonnable de se régler sur les fous, de nous proposer un discours de fou. Descartes *se fait l'écho* de cette objection : puisque je suis là, que j'écris, que vous m'entendez, je ne suis pas fou, ni vous, et nous sommes entre gens sensés. L'exemple de la folie n'est donc pas révélateur de la fragilité de l'idée sensible. Soit. Descartes acquiesce à ce point de vue naturel ou plutôt il feint de se reposer dans ce confort naturel pour mieux et plus radicalement et plus définitiviment s'en déloger et inquiéter son interlocuteur. Soit, dit-il, vous pensez que je serais fou de douter que je sois assis auprès du feu, etc., que je serais extravagant de me régler sur l'exemple des fous. Je vais donc vous proposer une hypothèse qui vous paraîtra bien plus naturelle, qui ne vous dépaysera pas,

1. Derrida (J.), *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éd. du Seuil, 1967, pp. 61-97.

parce qu'il s'agit d'une expérience plus commune, plus universelle aussi que celle de la folie : et c'est celle du sommeil et du rêve. Descartes développe alors cette hypothèse qui ruinera *tous* les fondements *sensibles* de la connaissance et ne mettra à nu que les fondements *intellectuels* de la certitude. Cette hypothèse, surtout, ne fuira pas la possibilité d'extravagances – épistémologiques – bien plus graves que celles de la folie.

» Cette référence au songe n'est donc pas, bien au contraire, en retrait par rapport à la possibilité d'une folie que Descartes aurait tenue en respect ou même exclue. Elle constitue, dans l'ordre méthodique qui est ici le nôtre, l'exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie. Celle-ci n'affectait, de manière contingente et partielle, que certaines régions de la perception sensible. Il ne s'agit d'ailleurs pas ici, pour Descartes, de déterminer le concept de la folie mais de se servir de la notion courante d'extravagance à des fins juridiques et méthodologiques, pour poser des questions de droit concernant seulement la *vérité* des idées [1]. Ce qu'il faut ici retenir, c'est que, *de ce point de vue*, le dormeur, ou le rêveur, est plus fou que le fou. Ou du moins, le rêveur, au regard du problème de la connaissance qui intéresse ici Descartes, est plus loin de la perception vraie que le fou. C'est dans le cas du sommeil et non dans celui de l'extravagance que la totalité absolue des idées d'origine sensible devient suspecte, est privée de « valeur objective », selon l'expression de M. Guéroult. L'hypothèse de l'extravagance n'était donc pas un bon exemple, un exemple révélateur; ce n'était pas un bon instrument de doute. Et cela au moins pour deux raisons :

» *a*) il ne couvre pas la *totalité* du champ de la perception sensible. Le fou ne se trompe pas toujours et en tout; il ne se trompe pas assez, il n'est jamais fou;

» *b*) c'est un exemple inefficace et malheureux dans l'ordre pédagogique, car il rencontre la résistance du non-philosophe qui n'a pas l'audace de suivre le philosophe quand celui-ci admet qu'il pourrait bien être fou au moment où il parle. »

1. *La folie, thème ou index* : ce qui est significatif, c'est que Descartes, au fond, ne parle jamais de la folie elle-même dans ce texte. Elle n'est pas son thème. Il la traite comme un index pour une question de droit et de valeur épistémologique. C'est peut-être là, dira-t-on, le signe d'une exclusion profonde. Mais ce silence sur la folie elle-même signifie simultanément le contraire de l'exclusion, puisqu'*il ne s'agit pas de la folie* dans ce texte, qu'il n'en est pas question, fût-ce pour l'exclure. Ce n'est pas dans les *Méditations* que Descartes parle de la folie elle-même.

*

L'argumentation de Derrida est remarquable. Par sa profondeur, et plus encore peut-être par sa franchise. Clairement, l'enjeu du débat est indiqué : saurait-il y avoir quelque chose d'antérieur ou d'extérieur au discours philosophique? Peut-il avoir sa condition dans une exclusion, un refus, un risque éludé, et, pourquoi pas, dans une peur? Soupçon que Derrida rejette avec passion. *Pudenda origo*, disait Nietzsche, à propos des religieux et de leur religion.

Confrontons les analyses de Derrida et les textes de Descartes.

1. LES PRIVILÈGES DU RÊVE SUR LA FOLIE

DERRIDA : « *Le rêve est une expérience plus commune, plus universelle aussi que celle de la folie.* » « *Le fou ne se trompe pas toujours et en tout.* » « *La folie n'affecte de manière contingente et partielle que certaines régions de la perception sensible.* »

Or Descartes ne dit point que le rêve est « plus commun, plus universel aussi que la folie ». Il ne dit pas non plus que les fous ne sont fous que de temps en temps et sur des points particuliers. Écoutons-le plutôt évoquer les gens qui « assurent constamment qu'ils sont des rois ». Ces hommes qui se prennent pour des rois ou qui croient avoir un corps de verre auraient-ils une folie plus intermittente que le rêve?

Pourtant, c'est un fait : Descartes, dans le cheminement du doute, donne un privilège au rêve sur la folie. Laissons indécis pour l'instant le problème de savoir si la folie est exclue, seulement négligée, ou reprise dans une expérience plus large et plus radicale.

À peine vient-il de citer, pour l'abandonner, l'exemple de la folie que Descartes évoque le cas des songes : « Toutefois, j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir, et de me représenter en mes songes, les mêmes choses ou quelquefois de moins vraisemblables que ces insensés lorsqu'ils veillent. »

Double avantage, donc, du rêve. D'une part il est capable de donner lieu à des extravagances qui égalent, ou quelquefois dépassent la folie. D'autre part, il a la propriété de se produire de manière habituelle. Le premier avantage est d'ordre logique et démonstratif : tout ce dont la folie (exemple que je viens de laisser de côté) pourrait me faire douter, le rêve pourra lui aussi me le rendre incertain; comme puissance de l'incertitude le rêve ne le cède pas à la folie; et rien de la force démonstrative de celle-ci n'est perdu par le rêve quand il faudra me convaincre de tout ce que je

dois révoquer en doute. L'autre avantage du rêve est d'un ordre tout différent : il est fréquent, il se produit souvent ; j'en ai des souvenirs tout proches, il n'est pas difficile de disposer des souvenirs fort vifs qu'il laisse. Bref, avantage pratique lorsqu'il s'agit, non plus de démontrer, mais de faire un exercice et d'appeler un souvenir, une pensée, un état, dans le mouvement même de la méditation.

L'extravagance du rêve garantit son caractère *démonstratif* comme *exemple* : sa fréquence assure son caractère *accessible* comme *exercice*. Et c'est bien ce caractère accessible qui préoccupe ici Descartes, plus à coup sûr que son caractère démonstratif, signalé une fois pour toutes, et comme pour s'assurer que l'hypothèse de la folie peut être abandonnée sans remords. Plusieurs fois au contraire revient le thème que le rêve se produit bien souvent. Lisons : « Je suis homme et, par conséquent, j'ai coutume de dormir » ; « combien de fois m'est-il arrivé la nuit de songer », « ce qui arrive dans le sommeil », « en y pensant soigneusement je me ressouviens d'avoir souvent été trompé en dormant ».

Or je crains bien que Derrida n'ait confondu ces deux aspects du rêve. Tout se passe comme s'il les avait recouverts d'un mot qui les joint de force : « universel ». « Universel », le rêve arriverait à la fois à tout le monde et à propos de tout. Le rêve : dubitabilité de tout pour tous. Mais c'est forcer les mots ; c'est aller bien au-delà de ce que dit le texte cartésien : ou plutôt, c'est parler bien en deçà de ses singularités ; c'est effacer le caractère bien distinct de l'extravagance du rêve et de sa fréquence ; gommer le rôle spécifique de ces deux caractères dans le discours cartésien (démonstration et exercice) ; omettre l'importance plus grande accordée à la coutume qu'à l'extravagance.

Mais pourquoi est-il si important que le rêve soit familier et accessible ?

2. MON EXPÉRIENCE DU RÊVE

DERRIDA : *« La référence au songe constitue, dans l'ordre méthodique qui est ici le nôtre, l'exaspération hyperbolique de l'hypothèse de la folie. »*

Avant de relire le paragraphe [1] du rêve, gardons encore dans l'oreille la phrase qui vient d'être dite : « Mais quoi, ce sont des

1. J'emploie, par amusement, commodité et fidélité à Derrida ce terme de paragraphe. Derrida en effet dit d'une manière imagée et plaisante : « Descartes va à la ligne. » On sait qu'il n'en est rien.

fous, et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples. »

Puis le discours file ainsi : résolution chez le sujet méditant de prendre en considération le fait qu'il est un homme, qu'il lui arrive de dormir et de rêver ; apparition d'un souvenir ou plutôt d'une multitude de souvenirs, de rêves qui coïncident exactement, trait pour trait, avec la perception d'aujourd'hui (être assis en ce lieu, tout habillé, auprès du feu) ; sentiment cependant qu'il y a entre cette perception et ce souvenir une différence, différence qui n'est pas seulement constatée, mais effectuée par le sujet dans le mouvement même de sa méditation (je regarde ce papier ; je branle la tête, j'étends la main pour que surgisse avec vivacité la différence entre veille et sommeil) ; mais nouveaux souvenirs, à un second niveau (la vivacité de cette impression a fait souvent partie de mes rêves) ; avec ces souvenirs, le vif sentiment que je veille s'efface ; il est remplacé par la vision claire qu'il n'y a pas d'indice certain qui puisse séparer le sommeil et la veille : constatation qui provoque chez le sujet méditant un étonnement tel que l'indifférence entre veille et sommeil provoque la quasi-certitude que l'on dort.

On le voit : la résolution de penser au rêve n'a pas seulement pour conséquence de faire, du sommeil et de la veille, un thème de réflexion. Ce thème, dans le mouvement qui le propose et le fait varier, *prend effet* dans le sujet méditant sous forme de souvenirs, d'impressions vives, de gestes volontaires, de différences éprouvées, de souvenirs encore, de vision claire, d'étonnement et d'une indifférenciation qui est toute proche du sentiment de dormir. Penser au rêve n'est point penser à quelque chose d'extérieur, dont je connaîtrais les effets et les causes ; ce n'est point évoquer seulement toute une fantasmagorie étrange, ou les mouvements du cerveau qui peuvent le provoquer ; la pensée du rêve est telle, quand on s'y applique, qu'elle a pour effet de brouiller pour le sujet méditant, et au cœur même de sa méditation, les limites perçues du sommeil et de la veille. Le rêve *trouble le sujet* qui y pense. Appliquer son esprit au songe n'est pas une tâche indifférente : c'est peut-être bien, d'abord, un thème qu'on se propose ; mais il se révèle vite que c'est un risque auquel on s'expose. Risque pour le sujet d'être modifié ; risque de n'être plus sûr du tout d'être éveillé ; risque de *stupor*, dit le texte latin.

Et c'est là que l'exemple du rêve manifeste un autre de ses privilèges : il a beau modifier à ce point le sujet méditant, il ne l'empêche pas, au cœur même de ce *stupor*, de continuer à méditer, à méditer valablement, à voir clairement un certain nombre de

choses ou de principes, en dépit de l'indistinction, aussi profonde qu'elle soit, entre veille et sommeil. Quand bien même je ne suis plus sûr de veiller, je reste sûr de ce que ma méditation me donne à voir : c'est bien cela que montre le passage qui suit, et qui commence justement par une sorte de résolution hyperbolique, « supposons donc que nous sommes endormis », ou comme le dit plus fortement le texte latin, *Age somniemus*. La pensée du rêve m'avait conduit à l'incertitude; celle-ci, par l'étonnement qu'elle provoque, à la quasi-certitude du sommeil; cette quasi-certitude, mes résolutions en font maintenant une feinte systématique. Mise en sommeil artificieux du sujet méditant : *Age somniemus*, et à partir de là, la méditation, à nouveau, va pouvoir se développer.

On peut voir maintenant toutes les possibilités qui sont données par le caractère non pas « universel » certes, mais modestement coutumier du rêve.

1) C'est une expérience possible, immédiatement accessible, dont le modèle est proposé par mille souvenirs.

2) Cette expérience possible n'est pas seulement un thème pour la méditation : elle se produit réellement et actuellement dans la méditation, selon la série suivante : penser au rêve, se souvenir du rêve, chercher à départager le rêve et la veille, ne plus savoir si on rêve ou non, faire volontairement comme si on rêvait.

3) Par cet exercice méditatif, la pensée du rêve prend effet dans le sujet lui-même : elle le modifie en le frappant de *stupor*.

4) Mais en le modifiant, en faisant de lui un sujet incertain de veiller, elle ne le disqualifie pas comme sujet méditant : même transformé en « sujet supposé dormant », le sujet méditant peut poursuivre de façon sûre le cheminement de son doute.

Mais il faut revenir en arrière, et comparer cette expérience du rêve à l'exemple de la folie qui le précède immédiatement.

3. LE « BON » ET LE « MAUVAIS » EXEMPLE

DERRIDA : « Ce qu'il faut ici retenir, c'est que, de ce point de vue, le dormeur et le rêveur sont plus fous que le fou. »

Pour Derrida, la folie n'est pas exclue par Descartes; elle est seulement négligée. Négligée au profit d'un exemple meilleur et plus radical. L'exemple du rêve prolonge, complète, généralise ce que l'exemple de la folie indiquait de façon si inadéquate. Passer de la folie au rêve, c'est passer d'un « mauvais » à un « bon » instrument de doute.

Or je crois que l'opposition entre rêve et folie est d'un tout autre

type. Il faut comparer pas à pas les deux paragraphes de Descartes, et suivre en détail le système de leur opposition.

1) La *nature* de l'exercice méditatif. Elle apparaît clairement dans le *vocabulaire* employé. Paragraphe de la folie : vocabulaire de la comparaison. Si je veux nier que « ces mains et ce corps soient à moi », il faut que « je me compare à certains insensés » *(comparare)*; mais je serais bien extravagant « si je me réglais sur leurs exemples » (*si quod ab iis exemplum ad me transferrem* : si j'appliquais à moi-même quelque exemple venant d'eux). Le fou : terme extérieur auquel je me compare.

Paragraphe du rêve : vocabulaire de la mémoire. « J'ai coutume de me représenter en mes songes »; « combien de fois m'est-il arrivé »; « en y pensant soigneusement, je me ressouviens ». Le rêveur : ce que je me rappelle avoir été moi-même; du fond de ma mémoire monte le rêveur que j'ai été moi-même, que je serai à nouveau.

2) Les *thèmes* de l'exercice méditatif. Ils apparaissent dans les exemples que le sujet méditant se propose à lui-même.

Pour la folie : se prendre pour un roi quand on est pauvre; se croire vêtu d'or quand on est nu, imaginer qu'on a un corps de verre ou qu'on est une cruche. La folie, c'est le tout autre, elle déforme et transporte; elle suscite une autre scène.

Pour le rêve : être assis (comme je le suis maintenant); sentir la chaleur du feu (comme je la sens aujourd'hui); étendre la main (comme je me décide, à l'instant, à le faire). Le rêve ne transporte pas la scène; il dédouble les démonstratifs qui pointent vers la scène où je suis (cette main? Peut-être une autre main, en image. Ce feu? Peut-être un autre feu, rêve). L'imagination onirique s'épingle exactement sur la perception actuelle.

3) L'*épreuve centrale* de l'exercice. Elle consiste dans la recherche de la différence; ces thèmes proposés, puis-je les reprendre en compte dans ma méditation? Puis-je me demander sérieusement si j'ai un corps de verre, ou si je ne suis pas tout nu dans mon lit? Si oui, me voilà obligé de douter même de mon corps. Il est sauvé en revanche, si ma méditation reste bien distincte de la folie et du rêve.

Du rêve? Je tente l'épreuve : j'ai souvenir d'avoir rêvé que je hochais la tête. Je vais donc la hocher à nouveau ici, maintenant. Y a-t-il une différence? Oui : une certaine clarté, une certaine distinction. Mais, deuxième temps de l'épreuve, cette clarté et distinction peut-elle se trouver dans le rêve? Oui, j'en ai le net souvenir. Donc ce que je croyais être le critère de la différence (clarté et distinction) appartient indifféremment au rêve et à la veille; il ne peut donc faire la différence.

De la folie? L'épreuve est faite aussitôt. Ou plutôt à y regarder de près, on voit bien qu'elle n'a pas lieu, comme elle a lieu pour le rêve. Il n'est point question en effet que j'essaie de me prendre pour un fou qui se prend pour un roi; il n'est point question non plus que je me demande si je ne suis pas un roi (ou encore un capitaine tourangeau) qui se prend pour un philosophe enfermé à méditer. La différence avec la folie n'a pas à être éprouvée : elle est constatée. A peine les thèmes de l'extravagance sont-ils évoqués que la distinction éclate, comme un cri : *sed amentes sunt isti.*

4) L'effet de l'exercice. Il apparaît dans les phrases, ou plutôt dans les phrases-décisions, qui terminent chacun des deux passages.

Paragraphe de la folie : « Mais quoi ce sont des fous » (troisième personne du pluriel, eux, les autres, *isti*); « je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leur exemple » : ce serait (à noter le conditionnel) une folie que d'essayer seulement l'épreuve, de vouloir imiter toutes ces délices, et de faire le fou avec les fous, comme les fous. Ce n'est pas d'imiter les fous qui me persuadera que je suis fou (comme tout à l'heure la pensée du rêve va me convaincre que peut-être je dors); c'est le seul projet de les imiter qui est extravagant. L'extravagance porte sur l'idée même de passer à l'épreuve, voilà pourquoi elle manque, remplacée par une seule constatation de différence.

Paragraphe du rêve : à la phrase « *ce* sont des fous » répond exactement : « *Je* suis tout étonné » (*obstupescere* : au cri de la différence, répond la stupeur de l'indistinction); et à la phrase « je ne serais pas moins extravagant si... » répond « mon étonnement *(stupor)* est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors ». L'épreuve effectivement tentée a si bien « pris » que me voici (noter le présent de l'indicatif) dans l'incercitude de ma propre veille. Et c'est dans cette incertitude que je me décide à continuer ma méditation.

Ce serait fou de vouloir faire le fou (et j'y renonce); mais c'est avoir déjà l'impression de dormir que de penser au songe (et c'est ce que je vais méditer).

Il est extraordinairement difficile de rester sourd à l'écho que se font les deux paragraphes. Difficile de ne pas être frappé du système d'opposition complexe qui les sous-tend. Difficile de n'y pas reconnaître deux exercices à la fois parallèles et différents : l'exercice du *demens* et celui du *dormiens*. Difficile de ne pas entendre les mots et les phrases qui s'affrontent de part et d'autre de ce « toutefois » dont Derrida a si profondément souligné l'importance, mais dont il a eu le tort, je crois, de ne pas analyser la fonction dans le jeu du discours. Difficile, vraiment, de dire seulement que la folie est

parmi les raisons de douter un exemple insuffisant, et pédagogiquement maladroit, parce que le rêveur est tout de même bien plus fou que le fou.

Toute l'analyse discursive le montre : la constatation de non-folie (et le rejet de l'épreuve) n'est pas en continuité avec l'épreuve du sommeil (et la constatation que peut-être on dort).

Mais pourquoi ce rejet de l'épreuve du *demens*? De ce qu'elle n'a pas lieu peut-on tirer qu'elle est exclue? Après tout, Descartes en parle si peu, et si vite, de la folie...

4. LA DISQUALIFICATION DU SUJET

DERRIDA : *« Ce qui est significatif, c'est que Descartes, au fond, ne parle jamais de la folie elle-même dans ce texte... Il ne s'agit pas de la folie dans ce texte, il n'en est pas question, fût-ce pour l'exclure. »*

À plusieurs reprises, Derrida fait sagement remarquer qu'il faut, pour bien comprendre le texte de Descartes, se référer à la version première et latine. Il rappelle – et il a bien raison – les mots employés par Descartes dans la phrase fameuse : « Mais quoi ce sont des fous (*sed amentes sunt isti*), et je ne serais pas moins extravagant (*demens*) si je me réglais sur leurs exemples. » Malheureusement, il en reste, dans l'analyse, à ce simple rappel des mots.

Revenons au passage lui-même : « Comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps soient à moi, si ce n'est que je me compare à certains insensés...? » (Le terme employé est ici *insani.*) Or ces *insani* qui se prennent pour des rois ou des cruches, que sont-ils? Ce sont des *amentes*; et je ne serais pas moins *demens* si j'appliquais à moi-même leurs exemples. Pourquoi ces trois termes, ou plutôt pourquoi avoir employé d'abord le terme *insanus*, puis le couple *amens-demens*? Lorsqu'il s'agit de les caractériser par les invraisemblances de leur imagination, les fous sont appelés *insani* : mot qui appartient aussi bien au vocabulaire courant qu'à la terminologie médicale. Être *insanus*, c'est se prendre pour ce qu'on n'est pas, c'est croire à des chimères, c'est être victime d'illusions; voilà pour les signes. Et pour les causes, c'est avoir le cerveau engorgé de vapeur. Mais lorsque Descartes veut, non plus caractériser la folie, mais affirmer que je ne dois pas prendre exemple sur les fous, il emploie les termes *demens* et *amens* : terme d'abord juridique, avant d'être médical, et qui désigne toute une catégorie de gens incapables de certains actes religieux, civils, judiciaires; les *dementes* ne disposent pas de la totalité de leurs droits lorsqu'il s'agit de parler, de promettre, de s'engager, de signer, d'intenter une action, etc. *Insa-*

nus est un terme caractérisant; *amens* et *demens*, des termes disqualifiants. Dans le premier, il est question de signes; dans les autres, de capacité.

Les deux phrases : pour douter de mon corps, il faut que « je me compare à certains insensés » et « mais quoi ce sont des fous » ne prouvent pas une tautologie impatiente et irritée. Il ne s'agit aucunement de dire : il faut être ou faire comme les fous, mais : ce sont des fous et je ne suis pas fou. Ce serait singulièrement aplatir le texte que de le résumer comme le fait Derrida : « Puisque je suis là... je ne suis pas fou, ni vous, et nous sommes entre gens sensés. » Le développement du texte est tout autre : douter de son corps, c'est être comme les esprits dérangés, les malades, les *insani*. Puis-je me ranger sur leur exemple et pour ma part feindre au moins la folie, et me rendre à mes propres yeux incertain si je suis fou ou non? Je ne le peux ni ne le dois. Car ces *insani* sont des *amentes*; et je ne serais pas moins qu'eux *demens* et juridiquement disqualifié si je me réglais...

Derrida a senti obscurément cette connotation juridique du mot. Il y revient plusieurs fois, insistant et hésitant. Descartes, dit-il, « traite la folie comme un index pour une question de droit et de valeur épistémologique. » Ou encore : « Il ne s'agit pas ici pour Descartes de déterminer le concept de folie, mais de se servir de la notion courante d'extravagance à des fins juridiques et méthodologiques pour poser des questions de droit concernant seulement la vérité des idées. » Oui, Derrida a raison de souligner que c'est de droit qu'il est question en ce point. Oui, il a encore raison de dire que Descartes n'a pas voulu « déterminer le concept de folie » (et qui l'a jamais prétendu?). Mais il a tort de n'avoir pas vu que le texte de Descartes joue sur l'écart entre deux types de déterminations de la folie (les unes médicales et les autres juridiques). Il a tort surtout de dire hâtivement que la question de droit ici posée concerne « la vérité des idées »; alors que, les mots le disent clairement, elle concerne la qualification du sujet.

Le problème peut être alors posé ainsi. Puis-je douter de mon propre corps, puis-je douter de mon actualité? L'exemple des fous, des *insani* m'y invite. Mais me comparer à eux, faire comme eux implique que, moi aussi, je vais devenir, comme eux, dément, incapable et disqualifié dans mon entreprise de méditation : je ne serais pas moins *demens* si je me réglais sur leurs exemples. Mais si, en revanche, je prends l'exemple du rêve, si je feins de rêver, alors, tout *dormiens* que je suis, je pourrai continuer à méditer, à raisonner, à voir clairement. *Demens*, je ne saurai poursuivre : à cette seule hypothèse je suis obligé de m'arrêter, d'envisager autre chose, de chercher si un autre exemple me permet de douter de mon corps. *Dormiens*, je peux poursuivre ma méditation; je demeure qualifié pour penser; et je prends donc la résolution : *Age somniemus*, qui introduit à un nouveau moment de la méditation.

Il faudrait vraiment une lecture bien lointaine pour affirmer qu'« il ne s'agit pas de la folie dans ce texte ».

Soit, direz-vous. Admettons, malgré Derrida, qu'il faille porter tant d'attention au texte, et à toutes ses petites différences. Avez-vous démontré pour autant que la folie est bel et bien exclue du cheminement du doute? Est-ce que Descartes ne va pas s'y référer encore à propos de l'imagination? N'est-ce pas d'elle qu'il sera question à propos de l'extravagance des peintres, et de toutes ces chimères fantastiques qu'ils inventent?

5. L'EXTRAVAGANCE DES PEINTRES

DERRIDA : *« Ce que Descartes semblait exclure plus haut comme extravagance est ici admis comme possibilité... Or dans ces représentations, ces images, ces idées au sens cartésien, tout peut être faux et fictif, comme les représentations de ces peintres dont l'imagination, dit expressément Descartes, « est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau que jamais nous n'ayons rien vu de semblable ».*

Certes, il sera question plusieurs fois de la folie dans le reste de l'œuvre cartésienne. Et son rôle disqualifiant pour le sujet méditant n'empêchera nullement que la méditation puisse porter sur elle, car ce n'est point pour le contenu de ces extravagances que la folie est mise hors jeu : elle l'est pour le sujet qui voudrait à la fois « faire le fou » et méditer, lorsqu'il s'agit de savoir si le sujet peut la reprendre en compte, l'imiter, la feindre et risquer de ne plus bien savoir s'il est raisonnable ou non. Je crois bien l'avoir dit : la folie est exclue par le sujet qui doute pour pouvoir se qualifier comme sujet doutant. Mais elle n'est point exclue comme objet de réflexion et de savoir. N'est-il point caractéristique que la folie dont parle Descartes dans le paragraphe étudié plus haut soit définie en termes médicaux comme le résultat d'un « cerveau dérangé ou offusqué par les noires vapeurs de la bile »?

Mais Derrida pourrait insister et faire valoir que la folie se trouve encore dans le mouvement du doute, mêlée à l'imagination des peintres. Elle est manifestement présente comme l'indique ce mot « extravagant » employé pour décrire l'imagination des peintres : « Si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau que jamais nous n'ayons rien vu de

semblable... certes, à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables. » Derrida a parfaitement senti ce qu'avait de singulier l'expression : « Leur imagination est assez extravagante. » Il l'a si bien senti qu'il l'a soulignée dans sa citation comme point d'accrochage sans doute de sa démonstration. Et je souscris entièrement à la nécessité de bien isoler, de bien mettre à part ces quelques mots.

Mais pour une raison différente : tout simplement parce qu'ils *ne se trouvent pas* dans le texte de Descartes. C'est une addition du traducteur. Le texte latin dit seulement : « *Si forte aliquid excogitent ad eo novum ut nihil...* », « si peut-être ils inventent quelque chose de si nouveau ». Il est curieux que Derrida, pour faire valoir sa thèse, ait spontanément choisi, retenu et souligné ce qui précisément *ne* se rencontre *que* dans la traduction française des *Méditations*; curieux aussi qu'il ait insisté, et affirmé que le mot « extravagant » avait été employé « expressément » par Descartes.

Il ne semble donc pas que l'exemple du rêve soit seulement pour Descartes une généralisation ou une radicalisation du cas de la folie. Ce n'est pas à titre d'exemple faible, moins bon, insuffisant, peu « révélateur », « inefficace » que la folie se distingue du rêve; et ce n'est point pour sa moindre valeur qu'elle serait comme laissée de côté après avoir été évoquée. L'exemple de la folie fait face à celui du rêve; ils sont confrontés l'un à l'autre et opposés selon tout un système de différences qui sont clairement articulées dans le discours cartésien.

Or l'analyse de Derrida néglige, je le crains, beaucoup de ces différences. Différences littérales des mots (*comparare/reminiscere*; *exemplum transferre*/persuader; conditionnel/indicatif). Différences thématiques des images (être auprès du feu, tendre la main et ouvrir les yeux/se prendre pour un roi, être couvert d'or, avoir un corps de verre); différences textuelles dans la disposition et l'opposition des paragraphes (le premier joue sur la distinction entre *insanus* et *demens*, et sur l'*implication juridique* de *demens* par *insanus*; le second joue sur la distinction « se rappeler qu'on a dormi/se persuader qu'on dort », et sur le *passage réel* de l'un à l'autre dans un esprit qui s'applique à un tel souvenir). Mais différences surtout au niveau de ce qui se passe dans la méditation, au niveau des *événements* qui s'y succèdent : *actes* effectués par le sujet méditant, (comparaison/réminiscence); *effets* produits dans le sujet méditant (perception soudaine et immédiate d'une différence/étonnement-stupeur-expérience d'une indistinction); qualification du sujet méditant (invalidité s'il était *demens*; validé même s'il est *dormiens*).

On le voit bien : ce dernier ensemble de différences commande tous les autres; il se réfère moins à l'organisation signifiante du texte qu'à la série des événements (actes, effets, qualifications) que porte avec elle la pratique discursive de la méditation : il s'agit des modifications du sujet par l'exercice même du discours. Et j'ai l'impression que si un lecteur, aussi remarquablement assidu que Derrida, a manqué tant de différences littéraires, thématiques ou textuelles, c'est pour avoir méconnu celles qui en forment le principe, à savoir les « différences discursives ».

*

Il faut garder à l'esprit le titre même de « méditations ». Tout discours, quel qu'il soit, est constitué d'un ensemble d'énoncés qui sont produits chacun en leur lieu et leur temps, comme autant d'événements discursifs. S'il s'agit d'une pure démonstration, ces énoncés peuvent se lire comme une série d'événements liés les uns aux autres selon un certain nombre de règles formelles; quant au sujet du discours, il n'est point impliqué dans la démonstration : il reste, par rapport à elle, fixe, invariant et comme neutralisé. Une « méditation » au contraire produit, comme autant d'événements discursifs, des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant : à travers ce qui se dit dans la méditation, le sujet passe de l'obscurité à la lumière, de l'impureté à la pureté, de la contrainte des passions au détachement, de l'incertitude et des mouvements désordonnés à la sérénité de la sagesse, etc. Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial. Bref, la méditation implique un sujet mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent. On peut voir à partir de là ce que serait une méditation démonstrative : un ensemble d'événements discursifs qui constituent à la fois des groupes d'énoncés liés les uns aux autres par des règles formelles de déduction, et des séries de modifications du sujet énonçant, modifications qui s'enchaînent continûment les unes aux autres; plus précisément, dans une méditation démonstrative, des énoncés, formellement liés, modifient le sujet à mesure qu'ils se développent, le libèrent de ses convictions ou induisent au contraire des doutes systématiques, provoquent des illuminations ou des résolutions, l'affranchissent de ses attachements ou de ses certitudes immédiates,

induisent des états nouveaux; mais inversement les décisions, les fluctuations, les déplacements, les qualifications premières ou acquises du sujet rendent possibles des ensembles d'énoncés nouveaux, qui à leur tour se déduisent régulièrement les uns des autres.

C'est cette double lecture que requièrent les *Méditations* : un ensemble de propositions formant *système*, que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité; et un ensemble de modifications formant *exercice*, que chaque lecteur doit effectuer, par lesquelles chaque lecteur doit être affecté, s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité. Et s'il y a bien certains passages des *Méditations* qui peuvent se déchiffrer, de manière exhaustive, comme enchaînement systématique de propositions – moments de pure déduction –, il existe en revanche des sortes de « chiasmes », où les deux formes du discours se croisent, et où l'exercice modifiant le sujet ordonne la suite des propositions, ou commande la jonction de groupes démonstratifs distincts. Il semble bien que le passage sur la folie et le rêve soit de cet ordre.

Reprenons-le maintenant dans son ensemble et comme un entrecroisement de la trame démonstrative et la trame ascétique.

1) Le passage qui précède immédiatement se présente comme un syllogisme pratique :

> *Je dois me méfier de ce qui m'a trompé une fois*
> *Or les sens, de qui je tiens tout ce que j'ai reçu de plus vrai et de plus assuré, m'ont trompé, et plus d'une fois*
> *Je ne dois donc plus me fier à eux.*

On le voit : il s'agit là d'un fragment déductif dont la portée est tout à fait générale : *tout* ce qu'on a reçu pour le plus *vrai* tombe sous le coup du doute, avec les sens qui l'ont apporté. *A fortiori*, il ne peut donc rien demeurer qui ne devienne au moins aussi douteux. Est-il besoin de généraliser encore? L'hypothèse de Derrida, que l'exemple (inefficace) de la folie et celui (efficace) du rêve sont appelés pour opérer cette généralisation, et pour conduire plus loin le syllogisme du doute, ne peut donc pas être retenue. Par quoi, dès lors, sont-ils appelés?

2) Ils sont appelés moins par une objection ou restriction que par une résistance : il y a des choses sensibles dont « on ne peut pas *raisonnablement* douter ». C'est le mot « *plane* » que le traducteur rend par « raisonnablement ». Quelle est donc cette « impossibilité », alors qu'on vient d'établir un syllogisme tout à fait contraignant? Quel est donc cet obstacle qui s'oppose à ce qu'on doute « entièrement », « tout à fait », « complètement » (raisonnablement?), alors

qu'on vient de tenir un raisonnement rationnellement inattaquable? C'est l'impossibilité pour le sujet d'effectuer réellement, dans l'exercice qui le modifie lui-même, un doute si général; c'est l'impossibilité de se constituer lui-même comme sujet universellement doutant. Ce qui fait encore problème, après un syllogisme de portée si générale, c'est la reprise d'un conseil de prudence en doute effectif, c'est la transformation du sujet « sachant qu'il doit douter de toutes choses » en sujet « appliquant à toutes choses sa résolution de douter ». On voit bien pourquoi le traducteur a rendu « *plane* » par « raisonnablement » : en voulant effectuer ce doute rationnellement nécessaire, je m'expose à perdre cette qualification de « raisonnable » que j'ai mise en jeu dès le début des méditations (et sous trois formes au moins : avoir l'esprit assez mûr, être libre de soins et de passions, être assuré d'une paisible retraite). Pour me résoudre à bien douter de tout, dois-je me disqualifier comme raisonnable? Si je veux maintenir ma qualification de raisonnable, dois-je renoncer à effectuer ce doute, ou du moins à l'effectuer dans sa généralité?

L'importance des mots « pouvoir complètement douter » tient à ceci qu'ils marquent le point de croisement des deux formes discursives – celle du système et celle de l'exercice : au niveau de la discursivité ascétique, on ne peut pas encore raisonnablement douter. C'est donc celle-ci qui va commander le développement suivant, et ce qui s'y trouve engagé, ce n'est pas l'étendue des choses douteuses, c'est le statut du sujet doutant, l'élaboration qualificative qui lui permet d'être à la fois « omnidoutant » et raisonnable.

Mais quel est donc l'obstacle, le point de résistance de l'exercice du doute?

3) Mon corps, et la perception immédiate que j'en ai? Plus exactement un domaine qui se définit comme « le vif et le proche » (par opposition à toutes ces choses « lointaines » et « faibles » que je peux sans problème *mettre* en doute) : je suis ici, vêtu d'une robe de chambre, assis auprès du feu, bref, tout le système d'actualité qui caractérise ce moment-ci de ma méditation. Il est capital que Descartes ici n'évoque pas la certitude qu'on peut avoir en général de son propre corps, mais bien tout ce qui, en cet *instant* précis de la méditation, résiste *de fait* à l'effectuation du doute par le sujet qui médite *actuellement*. On le voit : ce ne sont point certaines choses qui par elles-mêmes (leur nature, leur universalité, leur intelligibilité) résisteraient au doute; mais bien ce qui caractérise l'actualité du sujet méditant (le lieu de sa méditation, le geste qu'il est en train de faire, les sensations qui le frappent). S'il doutait réellement de tout ce système d'actualité, serait-il encore raisonnable? Ne renonce-

rait-il pas justement à toutes ces garanties d'une raisonnable méditation qu'il s'est données en choisissant comme il a été dit tout à l'heure le moment de son entreprise (assez tard dans son âge, mais point trop : le moment est venu qu'il ne faut pas laisser passer), ses conditions (être dans le calme, sans soin qui puisse former distraction), son lieu (une retraite paisible). Si je dois me mettre à douter du lieu où je suis, de l'attention que je porte à ce papier, et de cette chaleur du feu qui marque mon instant présent, comment pourrais-je demeurer convaincu du caractère raisonnable de mon entreprise? Est-ce que, mettant en doute cette actualité, je ne vais pas du même coup rendre impossible toute méditation raisonnable, et ôter toute valeur à ma résolution de découvrir enfin la vérité?

C'est pour répondre à cette question que sont appelés, l'un à côté de l'autre, deux exemples qui contraignent tous deux à mettre en doute le système d'actualité du sujet.

4) Premier exemple : la folie. Les fous, en effet, se font entièrement illusion sur ce qui constitue leur actualité : ils se croient vêtus quand ils sont nus, rois quand ils sont pauvres. Mais puis-je reprendre à mon compte cet exemple? Est-ce à travers lui que je vais pouvoir transformer en résolution effective la proposition qu'il faut douter de tout ce qui nous vient des rêves? Impossible : *isti sunt dementes*, c'est-à-dire qu'ils sont juridiquement disqualifiés comme sujets raisonnables, et me qualifier comme eux, d'après eux (« transférer à moi leur exemple ») me disqualifierait à mon tour et je ne pourrais être sujet raisonnable de méditation (« je ne serais pas moins extravagant »...). Si on se sert de l'exemple de la folie pour passer des systèmes à l'ascèse, de la proposition à la résolution, on peut bien se constituer comme sujet ayant tout à mettre en doute, mais on ne peut plus rester qualifié comme sujet menant raisonnablement sa méditation à travers le doute jusqu'à une éventuelle vérité. La résistance de l'actualité à l'exercice du doute est réduite par un exemple trop fort : il emporte avec lui la possibilité de méditer valablement; les deux qualifications « sujet doutant »-« sujet méditant » ne sont pas en ce cas simultanément possibles.

Que la folie soit posée comme disqualifiante en toute recherche de la vérité, qu'il ne soit pas « raisonnable » de l'appeler à soi pour effectuer le doute nécessaire, qu'on ne puisse pas la feindre ne serait-ce qu'un instant, que l'impossibilité éclate aussitôt dans l'assignation du terme *demens* : c'est bien là le point décisif où Descartes se sépare de tous ceux pour qui la folie peut être, d'une manière ou d'une autre, porteuse ou révélatrice de vérité.

5) Deuxième épreuve : le rêve. La folie a donc été exclue, non

point comme exemple insuffisant, mais comme épreuve excessive et impossible. Le rêve est alors invoqué : c'est qu'il rend l'actualité du sujet non moins douteuse que la folie (on croit qu'on est assis à sa table et on est tout nu dans son lit); mais qu'il présente par rapport à elle un certain nombre de différences : il fait partie des virtualités du sujet (je suis homme), de ses virtualités fréquemment actualisées (j'ai coutume de dormir et de rêver), de ses souvenirs (je me souviens très bien d'avoir rêvé), et de ses souvenirs qui peuvent être rendus avec l'impression la plus vive (au point que je peux comparer valablement mon impression actuelle et mon souvenir de rêve). À partir de ces propriétés du rêve, il est possible de mener l'exercice d'une mise en doute, par le sujet méditant, de sa propre actualité. Premier moment (qui définit l'épreuve) : je me souviens d'avoir rêvé ce que je perçois actuellement comme mon actualité. Deuxième moment (qui semble un instant invalider l'épreuve) : le geste que je fais dans l'instant même de ma méditation pour savoir si je dors semble bien avoir la clarté et la distinction de la veille. Troisième moment (qui valide l'épreuve) : je me souviens non seulement des images de mon rêve, mais de leur clarté aussi grande que celle de mes impressions actuelles. Quatrième moment (qui conclut l'épreuve) : à la fois *je vois manifestement* qu'il n'y a point de marque certaine pour distinguer le rêve et la réalité; *et* je ne sais plus très bien, tant je *suis étonné*, si en ce moment précis je ne serais pas en train de dormir. Ces deux versants de l'épreuve réussie (stupeur incertaine et vision manifeste) constituent bien le sujet comme *doutant effectivement* de sa propre actualité, et comme *continuant valablement une méditation* qui écarte tout ce qui n'est point vérité manifeste. Les deux qualifications (doutant de tout ce qui vient des sens et méditant valablement) sont réellement effectuées. Le syllogisme avait requis leur mise en jeu simultanée; la conscience d'actualité du sujet méditant avait fait obstacle à ce que cette exigence fût accomplie. La tentative pour se régler sur l'exemple des fous avait confirmé cette incompatibilité; l'effort pour actualiser la vivacité du rêve a montré en revanche que cette incompatibilité n'est pas insurmontable. Et le sujet méditant se trouve sujet doutant au terme de deux épreuves qui s'opposent : l'une qui a constitué le sujet comme raisonnable (en face du fou disqualifié), l'autre qui a constitué le sujet comme doutant (dans l'indistinction du rêve et de la veille).

Cette qualification du sujet enfin acquise *(Age somniemus)*, la discursivité systématique va donc pouvoir croiser de nouveau le discours de l'exercice, prendre le dessus, mettre en examen les vérités

intelligibles, jusqu'à ce qu'un nouveau moment ascétique constitue le sujet méditant comme menacé d'erreur universelle par le « grand trompeur ». Mais même en ce moment-là de la méditation, la qualification de « non-fou » (comme la qualification de « rêveur éventuel ») demeurera valable.

*

Il me semble que Derrida a senti, avec vivacité et profondeur, que ce passage sur la folie avait une place singulière dans le développement des *Méditations*. Et ce sentiment, il le transcrit dans son texte, au moment même où il cherche à le maîtriser.

1) Pour expliquer qu'il soit question de la folie, et en ce point précis des *Méditations*, Derrida invente une alternance de voix qui déplacerait, rejetterait vers l'extérieur et chasserait du texte lui-même l'exclamation difficile : « Mais quoi ce sont des fous! »

Derrida en effet se trouvait devant un problème malaisé. S'il est vrai, comme il le suppose, que tout ce mouvement de la méditation première opère une généralisation du doute, pourquoi s'arrête-t-il, ne serait-ce qu'un instant, à la folie ou même au rêve? Pourquoi prendre soin de démontrer que les sensations vives et proches ne sont pas moins douteuses que les plus pâles et les plus lointaines, dès lors que vient d'être établi, *d'une façon générale*, qu'il ne faut pas se fier à ce qui vient des sens? Pourquoi ce crochet vers le point particulier de mon corps, de ce papier, de ce feu, pourquoi un détour vers les tromperies singulières de la folie et du rêve?

À cette inflexion Derrida a donné statut de rupture. Il a imaginé une intervention étrangère, le scrupule ou la réticence d'un attardé s'inquiétant du mouvement qui le déborde et qui mène au dernier moment un combat d'arrière-garde. À peine Descartes vient-il de dire qu'il ne faut pas se fier aux sens qu'une voix s'élèverait, celle d'un paysan étranger à toute urbanité philosophique; il essaierait, à sa manière simple, d'entamer, de limiter du moins la résolution du penseur : « Je veux bien que vous doutiez de certaines de vos perceptions, mais... que vous soyez assis ici, près du feu, tenant ce langage, ce papier entre les mains et autre chose de même nature [1] », il faudrait être fou pour en douter, plus exactement, seuls les fous peuvent commettre des erreurs sur des choses si certaines. Or fou, je ne le suis certainement pas. C'est alors que Descartes reprendrait la parole et dirait à ce rustique, à ce buté : je veux bien que vous ne

1. Je cite Derrida. On sait que dans le texte de Descartes ces choses, dont il est si difficile de douter, ne sont pas caractérisées par leur « nature », mais par leur proximité et leur vivacité. Par leur rapport au sujet méditant.

soyez pas fou, puisque vous ne vous y résolvez pas; mais souvenez-vous cependant que toutes les nuits vous rêvez et que vos songes quotidiens ne sont pas moins fous que cette folie que vous refusez. Et la réticence naïve de l'objecteur qui ne peut pas douter de son corps parce qu'il ne veut pas être fou serait vaincue par l'exemple du rêve, tellement « plus naturel », « plus commun », « plus universel ».

Séduisante hypothèse que celle de Derrida. Elle résout au plus juste son problème : montrer que le philosophe va droit à la mise en question de « la totalité de l'étantité », que c'est là justement la forme et la marque philosophique de sa démarche; s'il vient à s'arrêter un instant à une « étantité » aussi singulière que la folie, ce ne peut être que si un naïf le tire par la manche et l'interroge; de lui-même, il ne se fût point attardé à ces histoires de rois nus et de cruches. Ainsi le rejet de la folie, l'exclamation abrupte « mais quoi, ce sont des fous » se trouvent eux-mêmes rejetés par Derrida et trois fois enfermés à l'*extérieur* du discours philosophique : puisque c'est un autre sujet qui parle (non pas le philosophe des *Méditations*, mais cet objecteur qui fait entendre sa voix mal dégrossie); puisqu'il parle d'un lieu qui est celui de la naïveté non philosophique; puisqu'enfin le philosophe, reprenant la parole et citant l'exemple plus « fort » et plus « probant » du rêve désarme l'objection et fait accepter bien pire que la folie à celui-là même qui la refuse.

Mais on peut voir maintenant de quel prix Derrida a payé son habile hypothèse. Omission d'un certain nombre d'éléments *littéraux* (qui apparaissent dès qu'on prend soin de comparer le texte latin à la traduction française); élision des différences *textuelles* (tout le jeu des oppositions sémantiques et grammaticales entre le paragraphe du rêve et celui de la folie); effacement enfin et surtout de la détermination *discursive* essentielle (double trame de l'exercice et de la démonstration). Curieusement, Derrida en imaginant derrière l'écriture de Descartes cette autre voix, objectante et naïve, a soufflé toutes les différences du texte; ou plutôt, en effaçant toutes ces différences, en rapprochant au plus près l'épreuve de la folie et l'épreuve du rêve, en faisant de l'une le premier brouillon, pâle et manqué, de l'autre, en résorbant l'insuffisance de la première dans l'universalité du second, Derrida poursuivait l'exclusion cartésienne. Le sujet méditant devait pour Descartes exclure la folie en se qualifiant comme non fou. Or cette exclusion à son tour est trop dangereuse sans doute pour Derrida : non plus à cause de la disqualification dont elle risque de frapper le sujet philosophant, mais par la qualification dont elle marquerait le discours philosophique; elle le

déterminerait en effet comme « autre » que le discours fou; elle établirait entre eux un rapport d'extériorité; elle ferait passer le discours philosophique de l'« autre côté », dans la pure présomption de n'être pas fou. Partage, extériorité, détermination dont il faut bien sauver le discours du philosophe s'il doit être « projet d'excéder toute totalité finie et déterminée ». Il faut donc exclure, parce que déterminante, cette exclusion cartésienne. Et pour ce faire, Derrida, on le voit, est obligé de procéder à trois opérations : affirmer, contre toute l'économie visible du texte, que la puissance du doute propre à la folie est incluse, *a fortiori*, dans le rêve; imaginer (pour rendre compte qu'il soit question malgré tout de la folie) que c'est un autre qui exclut la folie, pour son propre compte et selon la diagonale d'une objection; enfin ôter à cette exclusion tout statut philosophique en dénonçant sa rusticité naïve. Renverser l'exclusion cartésienne en inclusion; exclure l'excluant en donnant à son discours statut d'objection; exclure l'exclusion en la rejetant dans la naïveté préphilosophique : il n'en a pas fallu moins à Derrida pour venir à bout du texte cartésien et pour réduire à rien la question de la folie. On peut en constater le résultat : l'élision des différences du texte et l'invention compensatrice d'une différence de voix reconduisent l'exclusion cartésienne à un second niveau; il devient enfin exclu que le discours philosophique exclue la folie.

2) Mais la folie ne se laisse peut-être pas réduire ainsi. A supposer en effet que Descartes n'ait « pas parlé » de la folie, là où il est question en son texte des *insani* et des *dementes*, à supposer qu'il ait cédé un instant la parole à un rustique pour lever une si grossière question, ne pourrait-on pas dire qu'il a procédé, quoique d'une manière insidieuse et silencieuse, à l'exclusion de la folie?

Ne pourrait-on pas dire qu'il a, de fait et constamment, évité la question de la folie?

À cette objection, Derrida répond par avance : mais si, le risque de la folie est bel et bien affronté par Descartes; non point comme vous le prétendez d'une manière préalable et presque marginale à propos d'une affaire de cruches et de rois nus; mais au cœur même de son entreprise philosophique; là précisément où son discours, s'arrachant à toutes les considérations naturelles sur les erreurs des sens ou les engorgements du cerveau, prend, dans le doute hyperbolique et l'hypothèse du malin génie, sa dimension radicale. C'est bien là que la folie est mise en question et affrontée; avec le malin génie en effet je suppose que je suis trompé plus radicalement encore que ceux qui croient avoir un corps de verre; je vais jusqu'à

me persuader que 2 et 3 peut-être ne font pas 5; puis avec le *cogito* j'atteins cette pointe extrême, cet excès par rapport à toute détermination qui me permet de dire que, trompé ou non, fou ou pas, je suis. Le malin génie serait le point où la philosophie risque elle-même, et dans l'excès qui lui est propre, la folie; et le *cogito* le moment où la folie s'efface (non point parce qu'elle serait exclue, mais parce que sa détermination en face de la raison cesserait d'être pertinente). Il ne faudrait donc point, selon Derrida, attacher trop d'importance à la petite farce du paysan qui fait irruption, au début du texte, avec ses fous de village : malgré tous leurs grelots, ils ne parviendraient point à poser la question de la folie. En revanche, toutes les menaces de la Déraison joueraient sous les figures, autrement inquiétantes et sombres, du malin génie. De même la reprise par le rêve des pires extravagances des fous serait, au début du texte, une facile victoire; en revanche, après le grand affolement du malin génie, il ne faudrait pas moins que la pointe du *cogito* (et son excès sur la « totalité de l'étantité ») pour que les déterminations de la folie et de la raison apparaissent comme non radicales. Le grand théâtre solennel de l'universel trompeur et du « je pense » répéterait, mais cette fois dans la radicalité philosophique, la fable encore naturelle du dément et du dormeur.

Pour tenir une pareille interprétation, il a fallu d'abord à Derrida nier que la folie fût en question là où elle était nommée (et en des termes spécifiques, soigneusement différenciés); il faut maintenant démontrer qu'elle est en question là où elle n'est pas nommée. Cette démonstration, Derrida l'opère par deux séries de dérivations sémantiques. Il suffit de les citer :

Malin génie : « folie totale », « affolement total », « désordre du corps » et « subversion de la pensée pure », « extravagance », « affolement que je ne puis maîtriser ».

Cogito : « folle audace », « projet fou », « projet qui reconnaît la folie comme sa liberté », « dérèglement et démesure de l'hyperbole », « excès inouï et singulier », « excès vers le Rien et l'Infini », « pointe hyperbolique qui devrait ètte, comme toute folie pure en général, silencieuse ».

Il faut toutes ces dérivations autour du texte de Descartes pour que le malin génie et le *cogito* deviennent, selon le vœu de Derrida, la vraie scène d'affrontement avec la folie. Mais il faut plus : il faut, des textes mêmes de Descartes, gommer tout ce qui montre que l'épisode du malin génie est un exercice volontaire, contrôlé, maîtrisé et mené de bout en bout par un sujet méditant qui ne se laisse jamais surprendre. S'il est vrai que l'hypothèse du malin génie fait

porter le soupçon de l'erreur bien au-delà de ces illusions sensibles dont certains fous donnent l'exemple, celui qui forme cette fiction (et par le fait même qu'il la forme volontairement et par exercice) échappe au risque de les « recevoir en sa croyance », comme c'est le cas et le malheur des fous. On le trompe, on ne lui en impose pas. Tout est illusion peut-être, mais sans nulle crédulité. Le malin génie trompe sans doute bien plus qu'un cerveau engorgé; il peut faire naître tous les décors illusoires de la folie; il est tout autre chose que la folie. On pourrait même dire qu'il en est le contraire : puisque dans la folie *je crois* qu'une pourpre illusoire couvre ma nudité et ma misère, tandis que l'hypothèse du malin génie *me* permet de *ne pas croire* que ce corps et ces mains existent. Quant à l'étendue du leurre, le malin génie, c'est vrai, ne le cède pas à la folie; mais quant à la position du sujet par rapport au leurre, malin génie et démence s'opposent rigoureusement. Si le malin génie reprend les puissances de la *folie*, c'est après que l'exercice de la méditation a exclu le risque d'*être fou*.

Relisons le texte de Descartes. « Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons, et toutes les autres choses extérieures ne sont rien que des illusions et rêveries » (alors que le fou croit que ses illusions et rêveries sont réellement le ciel, l'air et toutes les choses extérieures). « Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux... mais croyant faussement avoir toutes ces choses » (alors que le fou croit faussement que son corps est de verre, mais il *ne* se considère *pas* comme le croyant faussement). « Je prendrai garde soigneusement de ne recevoir en ma croyance aucune fausseté » (alors que le fou les reçoit toutes).

On le voit bien : en face du rusé trompeur, le sujet méditant se comporte, non point comme un fou affolé par l'universelle erreur, mais comme un adversaire non moins rusé toujours en éveil, constamment raisonnable, et demeurant en position de maître par rapport à sa fiction : « Je préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra rien imposer. » Comme nous sommes loin des thèmes joliment variés par Derrida : « Folie totale, affolement total que je *ne saurais maîtriser*, puisqu'il m'est *infligé* par hypothèse et que *je n'en suis plus responsable.* » Comment imaginer que le sujet méditant ne soit plus responsable de ce qu'il appelle lui-même « ce dessein pénible et laborieux »?

*

Peut-être faudrait-il se demander comment un auteur aussi méticuleux que Derrida, et aussi attentif aux textes, a pu non seulement commettre tant d'omissions, mais opérer aussi tant de déplacements, d'interversions, de substitutions? Mais peut-être faut-il se le demander dans la mesure où Derrida ne fait que ranimer en sa lecture une bien vieille tradition. Il en a conscience, d'ailleurs; et cette fidélité semble, à juste titre, le conforter. Il répugne en tout cas à penser que les interprètes classiques ont manqué, par inattention, l'importance et la singularité du passage sur la folie et le songe.

Je suis bien d'accord sur un fait au moins : ce n'est point par un effet de leur inattention que les interprètes classiques ont gommé, avant Derrida et comme lui, ce passage de Descartes. C'est par système. Système dont Derrida est aujourd'hui le représentant le plus décisif, en son ultime éclat : réduction des pratiques discursives aux traces textuelles; élision des événements qui s'y produisent pour ne retenir que des marques pour une lecture; inventions de voix derrière les textes pour n'avoir pas à analyser les modes d'implication du sujet dans les discours; assignation de l'originaire comme dit et non dit dans le texte pour ne pas replacer les pratiques discursives dans le champ des transformations où elles s'effectuent.

Je ne dirai pas que c'est une métaphysique, *la* métaphysique ou sa clôture qui se cache en cette « textualisation » des pratiques discursives. J'irai beaucoup plus loin : je dirai que c'est une petite pédagogie historiquement bien déterminée qui, de manière très visible, se manifeste. Pédagogie qui enseigne à l'élève qu'il n'y a rien hors du texte, mais qu'en lui, en ses interstices, dans ses blancs et ses non-dits, règne la réserve de l'origine; qu'il n'est donc point nécessaire d'aller chercher ailleurs, mais qu'ici même, non point dans les mots certes, mais dans les mots comme ratures, dans leur *grille*, se dit « le sens de l'être ». Pédagogie qui inversement donne à la voix des maîtres cette souveraineté sans limites qui lui permet indéfiniment de redire le texte.

Le père Bourdin supposait que, selon Descartes, il n'était point possible de douter des choses certaines, qu'on soit endormi ou dément. Par rapport à une certitude fondée, le fait de rêver ou de délirer ne serait point pertinent. Or à cette interprétation Descartes répond d'une manière fort explicite : « Je ne me ressouviens point d'avoir dit rien de tel, ni même rêvé en dormant. » En effet : rien ne peut être conçu clairement et distinctement qui n'est vrai (et à ce niveau, le problème de savoir si celui qui conçoit rêve ou délire ne se trouve pas posé). Mais, ajoute aussitôt Descartes, qui donc peut *dis-*

tinguer « ce qui est clairement conçu et ce qui semble et paraît l'être seulement »? Qui donc, comme sujet pensant et méditant, peut savoir s'il sait ou non clairement? Qui donc est capable de ne pas se faire illusion sur sa propre certitude, et ne pas s'en laisser imposer? Sinon précisément ceux qui ne sont pas fous? Ceux qui sont « sages ». Et Descartes rétorque, en visant le père Bourdin : « Mais pour ce qu'il n'appartient qu'aux personnes sages de distinguer entre ce qui est clairement conçu et ce qui semble et paraît seulement l'être, je ne m'étonne pas que ce bonhomme prenne ici l'un pour l'autre. »

103 *Revenir à l'histoire*

« Rekishi heno kaiki » (« Revenir à l'histoire »), *Paideia*, n° 11 : *Michel Foucault*, 1er février 1972, pp. 45-60. (Conférence prononcée à l'université de Keio le 9 octobre 1970. Texte établi à partir d'un dactylogramme revu par M. Foucault.)

Les discussions sur les rapports entre le structuralisme et l'histoire ont été, non seulement en France, mais en Europe, en Amérique aussi et peut-être au Japon, je ne sais, nombreuses, touffues et souvent confuses. Elles l'ont été pour un certain nombre de raisons qui sont simples à énumérer.

La première, c'est que personne ne s'entend avec qui que ce soit pour savoir ce que c'est que le structuralisme. Deuxièmement, le mot « histoire », en France, signifie deux choses : ce dont parlent les historiens et ce que font les historiens dans leur pratique. La troisième raison, la plus importante, c'est que beaucoup de thèmes ou de préoccupations politiques ont entrecroisé cette discussion sur les rapports entre l'histoire et le structuralisme. Je ne veux d'ailleurs pas du tout affranchir la discussion d'aujourd'hui du contexte politique dans lequel elle se trouve située, au contraire. Dans une première partie, je voudrais donner la stratégie générale, le plan de bataille de cette discussion entre les structuralistes et leurs adversaires à propos de l'histoire.

La première chose qu'il faut remarquer, c'est que le structuralisme, au moins dans sa forme première, a été une entreprise dont le propos était de donner une méthode plus précise et plus rigoureuse aux recherches historiques. Le structuralisme ne s'est pas détourné, au moins en son début, de l'histoire : il a voulu faire une histoire, et une histoire plus rigoureuse et plus systématique. J'en prendrai simplement trois exemples. On peut considérer que l'Américain Boas a été le fondateur de la méthode structurale en ethnologie *. Or, qu'est-ce qu'était pour lui cette méthode? C'était essentiellement une manière de critiquer une certaine forme d'histoire ethnologique qui était faite à son époque. Tylor en avait donné le modèle **. Cette histoire voulait que les sociétés humaines suivent toutes une même courbe d'évolution, allant des formes les plus simples aux formes les plus complètes. Cette évolution ne variait d'une société à l'autre que par la vitesse des transformations. D'autre part, les grandes formes sociales, comme par exemple les règles de mariage ou comme les techniques agricoles, seraient au fond des sortes d'espèces biologiques, et leur extension, leur croissance, leur développement, leur diffusion, aussi, obéiraient aux mêmes lois et aux mêmes schémas que la croissance et le déploiement des espèces biologiques. De toute façon, le modèle que Tylor se donnait pour analyser le développement et l'histoire des sociétés, c'était le modèle biologique. C'est à Darwin, et d'une façon plus générale à l'évolutionnisme, que Tylor se référait pour raconter l'histoire des sociétés.

Le problème de Boas était d'affranchir la méthode ethnologique de ce vieux modèle biologique et de montrer comment les sociétés humaines, qu'elles soient simples ou qu'elles soient complexes, obéissaient à certaines relations internes qui les définissaient dans leur spécificité; ce jeu intérieur à chaque société, c'est cela que Boas appelait la structure d'une société, structure dont l'analyse devait lui permettre de faire une histoire non plus biologique, mais réellement historique des sociétés humaines. Il s'agissait donc pour Boas non pas du tout d'une suppression du point de vue historique au profit d'un point de vue, disons, antihistorique ou a-historique.

J'ai pris l'exemple de Boas, j'aurais pu prendre de la même façon, l'exemple de la linguistique et spécialement de la phonologie. Avant Troubetskoï, la phonétique historique envisageait l'évolution d'un phonème ou d'un son à travers une langue ***. Elle ne tendait pas à rendre compte de la transformation de tout un état

* Boas (F.), *The Mind of Primitive Man*, New York, McMillan, 1911; *Race, Language and Culture*, New York, McMillan, 1940.

** Tylor (E. B.), *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Londres, J. Murray, 1865; *Primitive Culture : Researches into the Development, of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Londres, J. Murray, 1871, 2 vol.; *Anthropology : An Introduction to the Study of Man and Civilization*, Londres, McMillan, 1881.

*** Troubetskoï (N.), *Zur allgemeinen Theorie der phonologischen Vokalsysteme*, Travaux du Cercle linguistique de Prague, Prague, t. I, 1929, pp. 39-67; *Grundzüge der Phonologie*, Travaux du Cercle linguistique de Prague, Prague, t. VII, 1939 (*Principes de phonologie*, trad. J. Cantineau, Paris, Klincksieck, 1949).

d'une langue à un moment donné : ce que Troubetskoï a voulu faire par la phonologie, c'était se donner l'instrument permettant de passer de l'histoire en quelque sorte individuelle d'un son à l'histoire beaucoup plus générale du système phonétique de toute une langue.

Je pourrais prendre un troisième exemple que j'évoquerai brièvement, c'est celui de l'application du structuralisme à la littérature. Lorsque Roland Barthes a, il y a quelques années, défini ce qu'il a appelé le niveau de l'écriture par opposition au niveau du style ou au niveau de la langue, qu'est-ce qu'il voulait faire *? Eh bien, on peut le comprendre quand on regarde ce qu'était la situation et l'état des études d'histoire littéraire en France, vers les années 1950-1955. À cette époque-là, ou bien on faisait l'histoire individuelle, psychologique, éventuellement psychanalytique de l'écrivain depuis sa naissance jusqu'à l'accomplissement de son œuvre, ou bien encore on faisait une histoire globale, générale d'une époque, de tout un ensemble culturel, d'une conscience collective, si vous voulez.

Dans un cas, on ne rejoignait jamais que l'individu et ses problèmes personnels, dans l'autre cas, on n'atteignait que des niveaux très généraux. Ce que Barthes a voulu faire en introduisant la notion d'écriture, c'était de découvrir un certain niveau spécifique à partir duquel on puisse faire l'histoire de la littérature en tant que littérature, en tant qu'elle a une spécificité particulière, qu'elle dépasse les individus et que les individus se logent en elle, et, d'autre part, en tant qu'elle est au milieu de toutes les autres productions culturelles un élément parfaitement spécifique ayant ses lois propres de conditionnement et de transformation. Barthes, en introduisant cette notion d'écriture, a voulu fonder une nouvelle possibilité d'histoire littéraire.

Donc, je crois que ce qu'il faut tout de même garder à l'esprit, c'est que, dans leurs projets initiaux, les différentes entreprises structuralistes (qu'elles soient ethnologiques, linguistiques ou littéraires, et on pourrait dire la même chose à propos de la mythologie et à propos de l'histoire des sciences) ont toujours été en leur point de départ des tentatives pour se donner l'instrument d'une analyse historique précise. Or il faut bien reconnaître que cette entreprise, je ne dis pas du tout qu'elle a échoué, mais elle n'a pas été reconnue comme telle, et la plupart des adversaires des structuralistes se sont au moins entendus sur un point, c'est que le structuralisme aurait manqué la dimension même de l'histoire et serait en fait anti-historique.

* Barthes (R.), *Le Degré zéro de l'écriture*, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Pierres vives », 1953.

Michel Foucault, Dits et écrits 1972

Cette critique vient de deux horizons différents. Il y a d'abord une critique théorique d'inspiration phénoménologique ou existentielle. On fait remarquer que, quelles qu'aient été ses bonnes intentions, le structuralisme a bien été obligé d'en rabattre; il aurait donné en effet un privilège absolu à l'étude des relations simultanées ou synchroniques sur l'étude des relations évolutives. Quand les phonologistes, par exemple, étudient les lois phonologiques, ils étudient des états de langue, sans tenir compte de leur évolution temporelle. Comment peut-on faire de l'histoire, si on ne tient pas compte du temps? Mais il y a plus. Comment pourrait-on dire que l'analyse structurale est historique, puisqu'elle privilégie non seulement le simultané sur le successif, mais en outre le logique sur le causal? Par exemple, lorsque Lévi-Strauss analyse un mythe, ce qu'il cherche, ce n'est pas à savoir d'où vient ce mythe, pourquoi il est né, comment il a été transmis, quelles sont les raisons pour lesquelles telle population a recours à ce mythe ou pourquoi telle autre a été amenée à le transformer. Il se contente, au moins dans un premier temps, d'établir des relations logiques entre les différents éléments de ce mythe, et, dans l'espace de cette logique, on peut établir des déterminations temporelles et causales. Enfin, autre objection : c'est que le structuralisme ne tient pas compte de la liberté ou de l'initiative individuelle. Sartre objecte aux linguistes que la langue n'est jamais que le résultat, la crête, la cristallisation d'une activité humaine fondamentale et première. S'il n'y avait pas de sujet parlant pour reprendre à chaque instant la langue, l'habiter de l'intérieur, la contourner, la déformer, l'utiliser, s'il n'y avait pas cet élément de l'activité humaine, s'il n'y avait pas la parole au cœur même du système de la langue, comment la langue pourrait-elle évoluer? Or, à partir du moment où on laisse de côté la pratique humaine pour n'envisager que la structure et les règles de la contrainte, il est évident que l'on manque à nouveau l'histoire.

Les objections qui ont été faites par les phénoménologues ou les existentialistes sont en général reprises à leur compte par un certain nombre de marxistes que j'appellerai des marxistes sommaires, c'est-à-dire des marxistes dont la référence théorique n'est pas le marxisme lui-même, mais précisément des idéologies bourgeoises contemporaines. En revanche, d'un marxisme plus sérieux, c'est-à-dire d'un marxisme réellement révolutionnaire, des objections sont venues. Ces objections s'appuient sur le fait que les mouvements révolutionnaires qui se sont produits, qui se produisent encore parmi les étudiants et les intellectuels, ne doivent à peu près rien au mouvement structuraliste. Il n'y a peut-être qu'une seule exception

à ce principe, c'est le cas en France d'Althusser. Althusser est un marxiste qui a appliqué à la lecture et à l'analyse des textes de Marx un certain nombre des méthodes que l'on peut considérer comme structuralistes, et l'analyse d'Althusser a été très importante dans l'histoire récente du marxisme européen *. Cette importance est liée au fait qu'Althusser a libéré l'interprétation marxiste traditionnelle de tout l'humanisme, de tout le hégélianisme, de toute la phénoménologie aussi qui pesaient sur lui, et, dans cette mesure, Althusser a rendu possible à nouveau une lecture de Marx qui n'était plus une lecture universitaire, mais bel et bien politique; mais, très vite, ces analyses althussériennes, si importantes qu'elles aient été au départ, se sont trouvées dépassées par un mouvement révolutionnaire qui, tout en se développant parmi les étudiants et les intellectuels, est, vous le savez, un mouvement essentiellement antithéorique. De plus, la plupart des mouvements révolutionnaires qui se sont développés dans le monde récemment ont été plus proches de Rosa Luxemburg que de Lénine : ils ont plus fait crédit à la spontanéité des masses qu'à l'analyse théorique.

Il me semble que, jusqu'au XX[e] siècle, l'analyse historique a eu essentiellement pour but de reconstituer le passé des grands ensembles nationaux selon lesquels se découpait ou s'articulait la société industrielle capitaliste. La société industrielle capitaliste s'est, depuis les XVII[e], XVIII[e] siècles, établie en Europe et dans le monde, selon le schéma des grandes nationalités. L'histoire a eu pour fonction, à l'intérieur de l'idéologie bourgeoise, de montrer comment ces grandes unités nationales, dont le capitalisme avait besoin, venaient de loin dans le temps et avaient, à travers des révolutions diverses, affirmé et maintenu leur unité.

L'histoire était une discipline grâce à laquelle la bourgeoisie montrait d'abord que son règne n'était que le résultat, le produit, le fruit, d'une lente maturation et que, dans cette mesure-là, ce règne était parfaitement fondé, puisqu'il venait de la nuit des temps; ensuite, la bourgeoisie montrait que, puisque ce règne venait du fond des temps, il n'était pas possible de le menacer par une révolution nouvelle. À la fois la bourgeoisie fondait son droit à occuper le pouvoir et conjurait les menaces d'une révolution montante, et l'histoire était bien ce que Michelet appelait la « résurrection du passé ». L'histoire se donnait pour tâche de rendre vivante la totalité du

* Althusser (L.), *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965; *Du « Capital » à la philosophie de Marx*, *in* Althusser (L.), Macherey (P.), Rancière (J.), *Lire « Le Capital »*, Paris, Maspero, 1965, t. I, pp. 9-89; *L'Objet du « Capital »*, *in* Althusser (L.), Balibar (E.), Establet (R.), *ibid.*, t. II, pp. 7-185.

passé national. Cette vocation et ce rôle de l'histoire doivent être maintenant révisés si on veut détacher l'histoire du système idéologique où elle est née et s'est développée. Elle doit être plutôt comprise comme l'analyse des transformations dont sont effectivement susceptibles les sociétés. Les deux notions fondamentales de l'histoire telle qu'on la fait aujourd'hui ne sont plus le temps et le passé, mais le changement et l'événement. Je citerai deux exemples : l'un emprunté aux méthodes structuralistes, l'autre aux méthodes proprement historiques; l'un a pour but de vous montrer comment le structuralisme a donné ou s'efforce en tout cas de donner une forme rigoureuse à l'analyse des changements; et l'autre a pour but de montrer comment certaines méthodes de l'histoire nouvelle sont des tentatives pour donner un statut et un sens nouveaux à la vieille notion d'événement.

Pour premier exemple, je prendrai l'analyse que Dumézil a faite de la légende romaine d'Horace *. C'est là, je crois, la première analyse structurale d'une légende indo-européenne. Cette histoire très connue, Dumézil en a retrouvé des versions isomorphes dans plusieurs pays, en particulier en Irlande. Il y a en effet un récit irlandais où l'on voit un personnage, un héros, qui s'appelle Cûchulainn, et ce Cûchulainn est un enfant qui a reçu des dieux un pouvoir magique qui lui donne une force extraordinaire : un jour où le royaume dans lequel il vivait se trouvait menacé, Cûchulainn part en expédition contre les ennemis. À la porte du palais du chef adverse, il rencontre un premier adversaire qu'il tue. Puis il continue à avancer. Il rencontre un deuxième adversaire, il le tue; puis un troisième, qu'il tue encore, et, après cette triple victoire, Cûchulainn peut rentrer chez lui; mais le combat l'a mis dans un tel état d'excitation, ou plutôt le pouvoir magique qu'il a reçu des dieux se trouve au cours de la bataille exalté au point qu'il devient tout rouge et tout brûlant; si bien que, s'il rentrait dans sa ville, il serait un danger pour tout le monde. C'est pour apaiser cette force brûlante et bouillonnante que ses concitoyens, sur le chemin du retour, décident de lui envoyer une femme. Mais il se trouve que cette femme est la femme de son oncle; les lois de l'inceste interdisent un tel rapport sexuel; il ne peut donc pas apaiser son ardeur de cette manière, et on est obligé de le plonger dans un bain d'eau froide, mais il est lui-même tellement chaud qu'il fait bouillir l'eau du bain et qu'on est obligé de le tremper successivement dans sept bains avant qu'il n'arrive à la

* Dumézil (G.), *Horace et les Curiaces*, Paris, Gallimard, coll. « Les Mythes romains », 1942.

température normale et qu'il puisse rentrer chez lui sans constituer un danger pour les autres.

L'analyse de Dumézil se distingue des analyses de mythologies comparées qui avaient été faites avant lui. Au XIX[e] siècle, il avait existé toute une école de mythologie comparée; on se contentait de montrer les ressemblances qu'il y avait entre tel et tel mythe, et c'est ainsi que certains historiens des religions étaient arrivés à retrouver le même mythe solaire dans presque toutes les religions du monde. Dumézil, au contraire – et c'est en cela que son analyse est structurale –, ne rapproche ces deux récits que pour établir exactement quelles sont les différences entre le premier et le second. Ces différences, il les repère avec beaucoup de précision. Dans le cas de Cûchulainn, l'Irlandais, le héros est un enfant; d'autre part, il est chargé d'un pouvoir magique; enfin, il est seul. Regardez du côté romain : le héros, Horace, est un adulte, il est en âge de porter les armes, il n'a aucun pouvoir magique, il est simplement un peu plus malin que les autres, puisqu'il invente la ruse de faire semblant de fuir et de revenir, simple petite distinction à l'intérieur de la stratégie, mais il n'a aucun pouvoir magique. Autre ensemble de différences dans le cas de la légende irlandaise : le héros a un pouvoir magique si fort et ce pouvoir magique est si fort exalté dans la bataille qu'il revient porteur d'un danger pour sa propre cité. Dans le cas du récit romain, le héros revient en vainqueur et, parmi ceux qu'il rencontre, il voit quelqu'un qui a trahi dans son cœur sa propre patrie : sa sœur, qui a pris le parti des adversaires de Rome. Le danger a donc été déplacé de l'extérieur de la ville vers l'intérieur. Ce n'est plus le héros qui est porteur du danger, c'est quelqu'un qui est différent de lui, tout en appartenant à sa famille. Enfin, troisième ensemble de différences, dans le récit irlandais, seul le bain magique dans les sept cuves d'eau froide peut arriver à apaiser le héros; dans le récit romain, il faut un rituel, non plus magique ou religieux, mais juridique, c'est-à-dire un procès, puis une procédure d'appel, puis un acquittement, pour que le héros retrouve sa place au milieu de ses contemporains.

L'analyse de Dumézil, et c'est le premier de ses caractères, est donc l'analyse non pas d'une ressemblance, mais d'une différence et d'un jeu de différences. En outre, l'analyse de Dumézil ne se contente pas de faire le tableau des différences, l'analyse de Dumézil établit le système des différences, avec leur hiérarchie et leur subordination. Par exemple, Dumézil montre qu'à partir du moment où, dans le récit romain, le héros n'est plus cet enfant en bas âge, chargé d'un pouvoir magique, mais qu'il est un soldat comme les autres, à ce moment-là, il est clair qu'il ne peut plus être seul en face de ses trois adversaires, car, nécessairement, un homme normal en face de trois adversaires normaux devrait perdre; par conséquent, le récit romain a rajouté autour du héros Horace deux partenaires, les deux frères qui viennent équilibrer, en face des trois Curiaces, le héros romain. Si le héros était chargé d'un pouvoir magique, il lui serait très facile de vaincre ses trois adversaires; à partir du moment où il est un homme comme les autres, un soldat comme les autres, du coup, on est obligé de l'encadrer de deux autres soldats, et sa victoire ne sera plus obtenue que par une sorte de tour, enfin, de ruse tactique. Le récit romain a rendu naturel l'exploit du héros irlandais; à partir du moment où les Romains ont introduit la différence qui consiste à mettre un héros adulte à la place d'un héros enfant, à partir du moment où ils ont présenté un héros normal, et non plus un personnage chargé de pouvoir magique, il fallait bien qu'ils soient trois et non plus un en face de trois. On a donc non seulement le tableau des différences, mais l'enchaînement des différences les unes avec les autres. Enfin, l'analyse structuraliste de Dumézil consiste à montrer quelles sont les conditions d'une pareille transformation.

À travers le récit irlandais, on voit se dessiner le profil d'une société dans laquelle l'organisation militaire repose essentiellement sur des individus qui ont reçu leur pouvoir et leur force de leur naissance; leur force militaire est liée à un certain pouvoir magique et religieux. En revanche, dans le récit romain, ce qu'on voit apparaître, c'est une société dans laquelle le pouvoir militaire est un pouvoir collectif; il y a trois héros Horaces; ces trois héros Horaces ne sont d'ailleurs que des fonctionnaires en quelque sorte, puisqu'ils ont été délégués par le pouvoir, alors que le héros irlandais avait pris lui-même l'initiative de son expédition; c'est à l'intérieur d'une stratégie commune que le combat se déroule; autrement dit, la transformation romaine du vieux mythe indo-européen est le résultat de la transformation d'une société essentiellement constituée, au moins pour sa couche militaire, d'individualités aristocratiques en une société dont l'organisation militaire est collective et jusqu'à un certain point démocratique. Et vous voyez comment l'analyse structurale, je ne dis pas résout les problèmes de l'histoire de Rome, mais s'articule très directement sur l'histoire effective du monde romain. Dumézil montre qu'il ne faut pas chercher dans le récit des Horaces et des Curiaces quelque chose comme la transposition d'un événement réel qui se serait passé dans les premières années de

l'histoire romaine; mais, au moment même où il montre le schéma de transformation de la légende irlandaise en un récit romain, il montre quel a été le principe de la transformation historique de la vieille société romaine en une société étatique. Vous voyez qu'une analyse structurale comme celle de Dumézil peut s'articuler sur une analyse historique. À partir de cet exemple, on pourrait dire : une analyse est structurale quand elle étudie un système transformable et les conditions dans lesquelles ses transformations s'effectuent.

Je voudrais maintenant, en prenant un tout autre exemple, montrer comment certaines des méthodes utilisées aujourd'hui par les historiens permettent de donner un sens nouveau à la notion d'événement. On a l'habitude de dire que l'histoire contemporaine s'intéresse de moins en moins aux événements et de plus en plus à certains phénomènes larges et généraux qui traverseraient en quelque sorte le temps et se maintiendraient immobiles à travers lui. Mais, depuis quelques dizaines d'années, on s'est mis à pratiquer une histoire dite « sérielle », où événements et ensembles d'événements constituent le thème central.

L'histoire sérielle ne se donne pas des objets généraux et constitués d'avance, comme la féodalité ou le développement industriel. L'histoire sérielle définit son objet à partir d'un ensemble de documents dont elle dispose. C'est ainsi qu'on a étudié, il y a une dizaine d'années, les archives commerciales du port de Séville au cours du XVIe siècle : tout ce qui concerne l'entrée et la sortie des bateaux, leur nombre, leur cargaison, le prix de vente de leurs marchandises, leur nationalité, l'endroit d'où ils venaient, l'endroit où ils allaient. Ce sont toutes ces données, mais ce sont ces seules données qui constituent l'objet de l'étude. Autrement dit, l'objet de l'histoire n'est plus donné par une sorte de catégorisation préalable en périodes, époques, nations, continents, formes de culture... On n'étudie plus l'Espagne et l'Amérique pendant la Renaissance, on étudie, et c'est là le seul objet, tous les documents qui concernent la vie du port de Séville de telle date à telle date. La conséquence, et c'est le deuxième trait de cette histoire sérielle, c'est que cette histoire n'a pas du tout pour rôle de déchiffrer aussitôt à travers ces documents quelque chose comme le développement économique de l'Espagne; l'objet de la recherche historique, c'est d'établir à partir de ces documents un certain nombre de relations. C'est ainsi qu'on a pu établir – je me réfère toujours à l'étude de Chaunu sur Séville * – des estimations statistiques année par année des entrées et des sorties de

* Chaunu (H.) et (P.), *Séville et l'Atlantique*, Paris, Sevpen, 1955-1960, 12 vol.

bateaux, des classements selon les pays, des répartitions selon les marchandises; à partir des relations qu'il a pu établir on a pu aussi dessiner les courbes d'évolution, les fluctuations, les croissances, les arrêts, les décroissances; on a pu décrire des cycles, on a établi enfin des relations entre cet ensemble de documents qui concernent le port de Séville et d'autres documents du même type concernant les ports d'Amérique du Sud, les Antilles, l'Angleterre, les ports méditerranéens. L'historien, voyez-vous, n'interprète plus le document pour saisir derrière lui une sorte de réalité sociale ou spirituelle qui se cacherait en lui; son travail consiste à manipuler et à traiter une série de documents homogènes concernant un objet déterminé et une époque déterminée, et ce sont les relations internes ou externes de ce corpus de documents qui constituent le résultat du travail de l'historien. Grâce à cette méthode, et c'est là le troisième caractère de l'histoire sérielle, l'historien peut faire apparaître des événements qui autrement ne seraient pas apparus. Dans l'histoire traditionnelle, on considérait que ce qui était connu, ce qui était visible, ce qui était référable directement ou indirectement, c'étaient les événements, et que le travail de l'historien, c'était d'en rechercher la cause ou le sens. La cause ou le sens étaient cachés essentiellement. L'événement, lui, était essentiellement visible, même s'il arrivait qu'on manquât de documents pour l'établir d'une façon certaine. L'histoire sérielle permet de faire apparaître en quelque sorte différentes couches d'événements, dont les uns sont visibles, immédiatement connaissables même par les contemporains, et puis, au-dessous de ces événements qui forment en quelque sorte l'écume de l'histoire, il y a d'autres événements qui, eux, sont des événements invisibles, imperceptibles pour les contemporains, et qui sont une forme tout à fait différente. Reprenons l'exemple du travail de Chaunu. En un sens, l'entrée ou la sortie d'un bateau du port de Séville est un événement que les contemporains habitant Séville connaissaient parfaitement et que nous pouvons reconstituer sans trop de problèmes. Au-dessous de cette couche d'événements, il existe un autre type d'événements un peu plus diffus : événements qui ne sont pas perçus exactement de la même façon par les contemporains, mais dont ils ont tout de même une certaine conscience; c'est, par exemple, une baisse ou une augmentation des prix qui va changer leur conduite économique. Et puis, au-dessous encore de ces événements, vous en avez d'autres qui sont difficiles à localiser, qui sont souvent à peine perceptibles pour les contemporains et qui n'en constituent pas moins des ruptures décisives. Ainsi, le renversement d'une tendance, le point à partir duquel une courbe économique qui

avait été croissante devient étale ou entre en régression, ce point, c'est un événement très important dans l'histoire d'une ville, d'un pays, éventuellement d'une civilisation, mais les gens qui en sont les contemporains ne s'en rendent pas compte. Nous-mêmes, avec pourtant une comptabilité nationale relativement précise, nous ne savons pas exactement que s'est produit le renversement d'une tendance économique. Les économistes eux-mêmes ne savent pas si un point d'arrêt dans une courbe économique signale un grand renversement général de la tendance ou simplement un point d'arrêt, ou un petit intercycle à l'intérieur d'un cycle plus général. C'est à l'historien de découvrir cette couche cachée d'événements diffus, « atmosphériques », polycéphales qui, finalement, déterminent, et profondément, l'histoire du monde. Car on sait bien maintenant que le renversement d'une tendance économique est beaucoup plus important que la mort d'un roi.

On étudie de la même façon, par exemple, les croissances de population : que la courbe démographique de l'Europe, qui était à peu près étale au cours du XVIIIe siècle, soit brusquement montée à la fin du XVIIIe et ait continué à monter au XIXe, c'est ce qui a rendu, en partie, possible le développement industriel de l'Europe au XIXe siècle; mais personne n'a vécu cet événement comme on a pu vivre les révolutions de 1848. On vient de commencer une enquête sur les modes d'alimentation des populations européennes au XIXe siècle : on s'est aperçu qu'à un certain moment la quantité de protéines absorbée par les populations européennes s'est mise à monter brusquement. Événement prodigieusement important pour l'histoire de la consommation, pour l'histoire de la santé, pour l'histoire de la longévité. L'augmentation brusque des quantités de protéines absorbées par une population, c'est, d'une certaine façon, beaucoup plus grave qu'un changement de Constitution et que le passage d'une monarchie à une république, par exemple. C'est un événement, mais c'est un événement que l'on ne peut pas atteindre par les méthodes classiques et traditionnelles. Mais par la seule analyse de séries aussi continues que possible de documents souvent négligés. On voit donc, dans l'histoire sérielle, non pas du tout l'événement se dissoudre au profit d'une analyse causale ou d'une analyse continue, mais les couches d'événements se multiplier.

De là, deux grandes conséquences liées l'une à l'autre : la première, c'est que les discontinuités de l'histoire vont se multiplier. Traditionnellement, les historiens marquaient les discontinuités dans des événements, comme la découverte de l'Amérique ou la chute de Constantinople. Il est vrai que de tels événements peuvent

concerner des discontinuités, mais le grand renversement, par exemple, de la tendance économique, qui était à la croissance en Europe au XVIe siècle, qui s'est stabilisée et est entrée en régression au cours du XVIIe, marque une autre discontinuité qui n'est pas exactement contemporaine de la première. L'histoire apparaît alors non pas comme une grande continuité sous une discontinuité apparente, mais comme un enchevêtrement de discontinuités superposées. L'autre conséquence, c'est qu'on est amené par là à découvrir à l'intérieur de l'histoire des types de durées différentes. Soit l'exemple des prix : il y a ce qu'on appelle les cycles courts. Les prix montent un peu, puis, arrivés à un certain plafond, ils butent contre le seuil de la consommation et, à ce moment-là, ils redescendent un peu, puis ils remontent. Ce sont des cycles brefs que l'on peut parfaitement isoler. Au-dessous de cette durée courte, de cette durée en quelque sorte vibratoire, vous avez des cycles plus importants qui atteignent vingt-cinq ou cinquante ans, et puis, au-dessous encore, il y a ce qu'on appelle, en anglais, les *trends* séculaires (le mot est en train de passer dans la langue française), c'est-à-dire des espèces de grands cycles d'expansion et de récession qui, en général, partout où on les a observés, embrassent une période de quatre-vingts à cent vingt ans. Puis, au-dessous même de ces cycles, il y a ce que les historiens français appellent les « inerties », c'est-à-dire ces grands phénomènes qui jouent sur des siècles et des siècles : par exemple, la technologie agricole en Europe, les modes de vie des agriculteurs européens qui sont restés pour une bonne part immobiles depuis la fin du XVIe siècle jusqu'au début et parfois même jusqu'au milieu du XIXe siècle – inertie de la paysannerie et de l'économie agricole au-dessus de laquelle on a eu les grands cycles économiques et, à l'intérieur de ces grands cycles, des cycles plus petits et finalement, au sommet, les petites oscillations de prix, de marché que l'on peut observer. L'histoire, ce n'est donc pas une durée, c'est une multiplicité de durées qui s'enchevêtrent et s'enveloppent les unes les autres. Il faut donc substituer à la vieille notion de temps la notion de durée multiple, et, lorsque les adversaires des structuralistes leur disent : « Mais vous oubliez le temps », ces adversaires n'ont pas l'air de se rendre compte qu'il y a beau temps, si j'ose dire, que l'histoire s'est débarrassée du temps, c'est-à-dire que les historiens, eux, ne reconnaissent plus cette grande durée unique qui emporterait d'un seul mouvement tous les phénomènes humains; à la racine du temps de l'histoire, il n'y a pas quelque chose comme une évolution biologique qui emporterait tous les phénomènes et tous les événements; il y a en fait des durées multiples, et chacune de ces

durées est porteuse d'un certain type d'événements. Il faut multiplier les types d'événements comme on multiplie les types de durée. Voilà la mutation qui est en train de se produire actuellement dans les disciplines de l'histoire.

Et maintenant, j'arriverai enfin à ma conclusion, en m'excusant d'y parvenir si tard. Je crois que, entre les analyses structuralistes du changement ou de la transformation et les analyses historiques des types d'événements et des types de durée, il y a, je ne dis pas exactement identité ni même convergence, mais un certain nombre de points de contact importants. Je les signalerai pour terminer. Les historiens, quand ils traitent des documents, ne les traitent pas pour les interpréter, c'est-à-dire qu'ils ne cherchent pas derrière eux et au-delà d'eux un sens caché. Ils traitent le document dans le système de ses relations internes et externes. C'est de la même façon que le structuraliste, quand il étudie les mythes ou la littérature, ne demande pas à ces mythes ou à cette littérature ce qu'ils peuvent traduire ou exprimer de la mentalité d'une civilisation ou de l'histoire d'un individu. Il s'évertue à faire apparaître les relations et le système des relations propres à ce texte ou propres à ce mythe. Le refus de l'interprétation et de la démarche exégétique qui va chercher derrière les textes ou les documents ce qu'ils signifient, c'est un élément que l'on retrouve aussi bien chez les structuralistes que chez les historiens d'aujourd'hui.

Le second point, c'est, je crois, que les structuralistes, comme les historiens, sont amenés, au cours de leur travail, à abandonner la grande et vieille métaphore biologique de la vie et de l'évolution. Depuis le XIXe siècle, on s'est beaucoup servi de l'idée d'évolution et des concepts adjacents pour retracer ou analyser les différents changements dans les sociétés humaines ou dans les pratiques et les activités de l'homme. Cette métaphore biologique qui permettait de penser l'histoire présentait un avantage idéologique et un avantage épistémologique. L'avantage épistémologique, c'est qu'on avait dans la biologie un modèle explicatif qu'il suffisait de transposer terme à terme dans l'histoire; on espérait par là que cette histoire, devenue évolutive, serait enfin aussi scientifique que la biologie. Quant à l'avantage idéologique, très facile à repérer, s'il est vrai que l'histoire est prise dans une durée analogue à celle du vivant, si ce sont bien les mêmes processus d'évolution qui sont à l'œuvre dans la vie et dans l'histoire, alors c'est que les sociétés humaines n'ont pas de spécificité particulière, c'est que les sociétés humaines n'ont pas d'autre légalité, n'ont pas d'autre détermination ou régularité que la vie elle-même. Et, tout comme il n'y a pas de révolution violente dans la vie, mais simplement une lente accumulation de

mutations minuscules, de la même façon l'histoire humaine ne peut pas réellement porter en elle de révolution violente, elle ne portera jamais en elle que de petits changements imperceptibles. En métaphorisant l'histoire sous les espèces de la vie, on garantissait ainsi que les sociétés humaines ne seraient pas susceptibles de révolution. Je crois que le structuralisme et l'histoire permettent d'abandonner cette grande mythologie biologique de l'histoire et de la durée. Le structuralisme, en définissant des transformations, l'histoire, en décrivant des types d'événements et des types de durée différents, rendent possible à la fois l'apparition de discontinuités dans l'histoire et l'apparition de transformations réglées et cohérentes. Le structuralisme et l'histoire contemporaine sont des instruments théoriques grâce auxquels on peut, contre la vieille idée de la continuité, penser réellement et la discontinuité des événements et la transformation des sociétés.

104 *Réponse à Derrida*

« Michel Foucault Derrida e no kaino » (« Réponse à Derrida »), *Paideia*, n° 11 : *Michel Foucault*, 1er février 1972, pp. 131-147.

Le 26 août 1971, le directeur de la revue japonaise *Paideia*, Mikitaka Nakano, propose à M. Foucault le plan d'un numéro spécial consacré aux liens entre son travail philosophique et son rapport à la littérature :
– « Le discours de Foucault et l'écriture de Derrida », par Y. Miyakawa;
– « La littérature chez le philosophe Foucault », par K. Toyosahi;
– « Sur *L'Ordre du discours* », par Y. Nakamura;
– « *Cogito* et *Histoire de la folie* », par J. Derrida;
– « L'athéisme et l'écriture. L'humanisme et le cri », par M. Blanchot;
– « Revenir à l'histoire » (voir *supra* n° 103);
– « Nietzsche, Freud et Marx » (voir *supra* n° 46);
– « Theatrum philosophicum » (voir *supra* n° 80);
– « Préface à la *Grammaire* de Port-Royal » (voir *supra* n° 60).
Dans sa réponse du 24 septembre, M. Foucault propose de substituer « " Nietzsche, la généalogie, l'histoire " [voir *supra* n° 84] à " Nietzsche, Freud et Marx ", bien dépassé, et à la " Préface à la *Grammaire* de Port-Royal " une réponse qu'[il] souhaite faire à Derrida » (correspondance Nakano-Foucault communiquée par S. Hasumi). Une autre version de ce texte sera ajoutée en appendice à la réédition de l'édition de Plon de l'*Histoire de la folie* chez Gallimard en 1972, sous le titre « Mon corps, ce papier, ce feu » (voir *supra* n° 102).

L'analyse de Derrida * est à coup sûr remarquable par sa profondeur philosophique et la méticulosité de sa lecture. Je n'entreprends

* Conférence donnée le 4 mars 1963 au Collège philosophique. Reprise in *Revue de métaphysique et de morale*, 1964, nos 3-4. Republiée *in* Derrida (J.), *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éd. du Seuil, 1967.

point d'y répondre; je voudrais tout au plus y joindre quelques remarques. Remarques qui sembleront sans doute bien extérieures, et qui le seront, dans la mesure même où l'*Histoire de la folie* et les textes qui lui ont fait suite sont extérieurs à la philosophie, à la manière dont en France on la pratique et on l'enseigne.

Derrida pense pouvoir ressaisir le sens de mon livre ou de son « projet » dans les trois pages, dans les trois seules pages qui sont consacrées à l'analyse d'un texte reconnu par la tradition philosophique. Avec son admirable honnêteté, il reconnaît lui-même le paradoxe de son entreprise. Mais il pense le surmonter, sans doute, parce qu'il admet au fond trois postulats.

1) Il suppose d'abord que toute connaissance, plus largement encore tout discours rationnel, entretient avec la philosophie un rapport fondamental et que c'est en ce rapport que cette rationalité ou ce savoir se fondent. Libérer la philosophie implicite d'un discours, en énoncer les contradictions, les limites ou la naïveté, c'est faire *a fortiori* et par le plus court chemin la critique de ce qui s'y trouve dit. Inutile par conséquent de discuter sur les six cent cinquante pages d'un livre, inutile d'analyser le matériau historique qui s'y trouve mis en œuvre, inutile de critiquer le choix de ce matériau, sa distribution et son interprétation, si on a pu dénoncer un défaut dans le rapport fondateur à la philosophie.

2) Par rapport à cette philosophie qui détient éminemment la « loi » de tout discours, Derrida suppose qu'on commet des « fautes » d'une nature singulière : non point tellement des fautes de logique ou de raisonnement, entraînant des erreurs matériellement isolables, mais plutôt des fautes qui sont comme le mixte du péché chrétien et du lapsus freudien. On pèche chrétiennement contre cette philosophie en en détournant les yeux, en refusant son éblouissante lumière et en s'attachant à la positivité singulière des choses.

On commet aussi par rapport à elle de véritables lapsus : on la trahit sans s'en rendre compte, on la révèle en lui résistant et on la laisse apparaître dans un langage que seul le philosophe est en position de décoder. La faute contre la philosophie est par excellence naïveté, naïveté qui ne pense jamais qu'au niveau du monde et qui ignore la loi de ce qui pense en elle et malgré elle. Parce que la faute contre la philosophie est proche du lapsus, elle sera comme lui « révélatrice » : il suffira du plus mince « accroc » pour que tout l'ensemble soit mis à nu. Mais parce que la faute contre la philosophie est de l'ordre du péché chrétien, il suffit qu'il y en ait une, et mortelle, pour qu'il n'y ait plus de salut possible. C'est pourquoi

Derrida suppose que, s'il montre dans mon texte une erreur à propos de Descartes, d'une part, il aura montré la loi qui régit inconsciemment tout ce que je peux dire sur les règlements de police au XVIIe siècle, le chômage à l'époque classique, la réforme de Pinel et les asiles psychiatriques du XIXe; et, d'autre part, s'agissant d'un péché non moins que d'un lapsus, il n'aura pas à montrer quel est l'effet précis de cette erreur dans le champ de mon étude (comment elle se répercute sur l'analyse que je fais des institutions ou des théories médicales) : un seul péché suffit à compromettre toute une vie... sans qu'on ait à montrer toutes les fautes majeures et mineures qu'il a pu entraîner.

3) Le troisième postulat de Derrida, c'est que la philosophie est au-delà et en deçà de tout événement. Non seulement rien ne peut lui arriver à elle, mais tout ce qui peut arriver se trouve déjà anticipé ou enveloppé par elle. Elle n'est elle-même que répétition d'une origine plus qu'originaire et qui excède infiniment, en son retrait, tout ce qu'elle pourra dire en chacun de ses discours historiques. Mais puisqu'il est répétition de cette origine, tout discours philosophique, pourvu qu'il soit authentiquement philosophique, excède en sa démesure tout ce qui peut arriver dans l'ordre du savoir, des institutions, des sociétés, etc. L'excès de l'origine, que seule la philosophie (et nulle autre forme de discours et de pratique) peut répéter par-delà tout oubli, ôte toute pertinence à l'événement. Si bien que, pour Derrida, il est inutile de discuter l'analyse que je propose de cette série d'événements qui ont constitué pendant deux siècles l'histoire de la folie; et, à dire vrai, mon livre est bien naïf, selon lui, de vouloir faire cette histoire à partir de ces événements dérisoires que sont l'enfermement de quelques dizaines de milliers de personnes ou l'organisation d'une police d'État extrajudiciaire; il aurait suffi, et plus qu'amplement, de répéter une fois de plus la répétition de la philosophie par Descartes, répétant lui-même l'excès platonicien. Pour Derrida, ce qui s'est passé au XVIIe siècle ne saurait être qu'« échantillon » (c'est-à-dire répétition de l'identique), ou « modèle » (c'est-à-dire excès inépuisable de l'origine) : il ne connaît point la catégorie de l'événement singulier; il est donc pour lui inutile – et sans doute impossible – de lire ce qui occupe la part essentielle, sinon la totalité, de mon livre : l'analyse d'un événement.

Ces trois postulats sont considérables et fort respectables : ils forment l'armature de l'enseignement de la philosophie en France. C'est en leur nom que la philosophie se présente comme critique universelle de tout savoir (premier postulat), sans analyse réelle du

contenu et des formes de ce savoir; comme injonction morale à ne s'éveiller qu'à sa propre lumière (deuxième postulat), comme perpétuelle reduplication d'elle-même (troisième postulat) dans un commentaire infini de ses propres textes et sans rapport à aucune extériorité.

De tous ceux qui philosophent en France actuellement à l'abri de ces trois postulats, Derrida, à n'en pas douter, est le plus profond et le plus radical. Mais ce sont peut-être ces postulats eux-mêmes qu'il faut remettre en question : je m'efforce en tout cas de m'en affranchir, dans la mesure où il est possible de se libérer de ceux que, pendant si longtemps, les institutions m'ont imposés.

Ce que j'ai essayé de montrer (mais sans doute n'était-ce point clair à mes propres yeux quand j'écrivais l'*Histoire de la folie*), c'est que la philosophie n'est ni historiquement ni logiquement fondatrice de connaissance; mais qu'il existe des conditions et des règles de formation du savoir auxquelles le discours philosophique se trouve soumis à chaque époque, comme n'importe quelle autre forme de discours à prétention rationnelle.

Ce que j'ai essayé de montrer, d'autre part, dans l'*Histoire de la folie* et ailleurs, c'est que la systématicité qui relie entre eux les formes de discours, les concepts, les institutions, les pratiques n'est de l'ordre ni d'une pensée radicale oubliée, recouverte, détournée d'elle-même ni d'un inconscient freudien, mais qu'il existe un inconscient du savoir qui a ses formes et ses règles spécifiques. Enfin, je me suis efforcé d'étudier et d'analyser les « événements » qui peuvent se produire dans l'ordre du savoir et qui ne peuvent se réduire ni à la loi générale d'un « progrès » ni à la répétition d'une origine.

On comprend pourquoi mon livre ne pouvait manquer de demeurer extérieur et bien superficiel par rapport à la profonde intériorité philosophique du travail de Derrida. Pour moi, tout l'essentiel du travail était dans l'analyse de ces événements, de ces savoirs, de ces formes systématiques qui relient discours, institutions et pratiques, toutes choses dont Derrida ne dit pas un mot dans son texte. Mais sans doute ne m'étais-je pas encore suffisamment affranchi des postulats de l'enseignement philosophique, puisque j'avais eu la faiblesse de placer en tête d'un chapitre, et d'une manière par conséquent privilégiée, l'analyse d'un texte de Descartes. C'était sans doute la part la plus accessoire de mon livre, et je reconnais volontiers que j'aurais dû y renoncer si j'avais voulu être conséquent dans ma désinvolture à l'égard de la philosophie.

Mais, après tout, ce passage existe : il est comme il est; et Derrida prétend qu'il comporte une importante série d'erreurs, qui contiennent et compromettent le sens total du livre.

Or je crois que l'analyse de Derrida est inexacte. Pour pouvoir montrer que ces trois pages de mon texte emportaient avec elles les six cent cinquante autres, pour pouvoir critiquer la totalité de mon livre sans dire un seul mot de son contenu historique, de ses méthodes, de ses concepts, de ses hypothèses (qui, à coup sûr, sont en elles-mêmes bien critiquables), il me semble que Derrida a été amené à fausser sa propre lecture de Descartes, et la lecture aussi qu'il fait de mon texte.

Derrida fait remarquer que, dans le passage de la *Première Méditation* où il est question de la folie, ce n'est pas tellement Descartes qui parle, mais un interlocuteur fictif, faisant une naïve objection : tous les sens ne trompent pas toujours, dirait cet objecteur; je ne peux pas douter par exemple que je suis ici, près du feu; le nier serait se « comparer » à certains insensés; or, continuerait le naïf, je ne suis pas fou, donc, il y a des choses dont je ne saurais douter. À quoi Descartes répondrait en citant le cas du rêve qui produit des extravagances aussi grandes que la folie, mais auquel nous sommes exposés tous autant que nous sommes. Et Derrida de conclure :

– que ce n'est pas Descartes qui a dit : « Mais quoi, ce sont des fous... »;

– que, de toute façon, les extravagances de la folie sont impliquées dans le rêve dont il est ensuite question. À cette analyse de Derrida il est possible de répondre :

1) S'il est vrai que c'est une autre voix qui vient ainsi interrompre le texte et souffler cette objection, alors ne faut-il pas pousser un peu plus loin, mais toujours dans le même sens, la proposition que j'ai avancée, à savoir que Descartes ne fait pas entrer la folie dans le processus de son doute? Si c'est bien ainsi qu'il faut lire le texte de Descartes, alors Derrida me donne encore plus raison que je ne croyais.

2) L'hypothèse d'une autre voix me semble (malgré tout l'avantage que je pourrais en tirer) inutile et arbitraire. Il faut avoir bien présent à l'esprit le titre même du texte : *Méditations*. Ce qui suppose que le sujet parlant ne cesse de se déplacer, de se modifier, de changer ses convictions, d'avancer dans ses certitudes, d'assumer des risques, de faire des tentatives. À la différence du discours déductif, dont le sujet parlant demeure fixe et invariant, le texte méditatif suppose un sujet mobile et s'exposant lui-même aux hypothèses qu'il envisage. Derrida imagine une fiction « rhétorique » ou « pédagogique », là où il faut lire un épisode méditatif. Il suffit,

comme le recommande Derrida, de se rapporter au texte latin des *Méditations* pour voir qu'il est tout au long ponctué de ces *at tamen, sed contra*, qui marquent des « péripéties », tournants, événements dans la méditation, et non pas l'émergence d'une autre voix.

Il faut donc lire le trajet de Descartes de la manière suivante : résolution de ne pas se fier aux sens (puisqu'il leur est arrivé de me tromper); tentative pour sauver cependant un domaine de certitude sensible (ma situation présente, avec les choses autour de moi). Ce domaine, en effet, comment l'attaquer? Qui se trompe à propos de ce qu'il est, de ce qu'il est en train de faire et du lieu où il est? sinon les fous et ceux qui dorment.

Avançons dans la direction de la première hypothèse. Nous sommes aussitôt arrêtés, car : « Ce sont des fous et je ne serais pas moins extravagant... » Avançons maintenant dans la direction de la seconde hypothèse. Cette fois, il n'y a plus de résistance; la possibilité se révèle une réalité fréquente : « Combien de fois m'est-il arrivé de songer la nuit que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu... » Et, comme pour bien montrer que l'éventualité du rêve peut faire douter de cette région des choses sensibles, que l'hypothèse de la folie ne parvenait pas à atteindre, Descartes reprend ici, comme exemple de songe, les éléments perceptifs mêmes qu'il avait, un instant auparavant, essayé de sauver.

Résumons le cheminement, non pas en termes de « fiction pédagogique », mais d'expérience méditative :

– résolution de se méfier de ce qui vient des sens;
– tentation d'en sauver cependant une part (ce qui me touche);
– première épreuve pour cette tentation : la folie. La tentation résiste parce que l'épreuve s'efface d'elle-même;
– deuxième épreuve : le songe. Cette fois, l'épreuve réussit et la tentation se dissipe; la certitude de ce qui me touche n'a plus de raison d'arrêter et de « séduire » la résolution de douter.

3) Descartes insiste sur le fait que le rêve est souvent plus invraisemblable encore que la folie. Derrida a tout à fait raison de souligner ce point. Mais que signifie chez Descartes cette insistance? Derrida pense que, pour Descartes, la folie n'est qu'une forme atténuée, relativement peu extravagante du rêve, et que, pour cette raison, il n'a pas cru devoir s'y arrêter. Derrida va jusqu'à écrire que le rêve – toujours pour Descartes – est une expérience « plus universelle » que la folie : « Le fou ne se trompe pas toujours et en tout. »

Or Descartes ne dit pas cela : il ne dit pas que le fou n'est fou que de temps en temps; c'est au contraire le rêve qui se produit de temps en temps, quand on dort, et, comme « je suis homme », j'ai « coutume de dormir ».

Michel Foucault, Dits et écrits 1972

Si le rêve a pour Descartes un privilège sur la folie, s'il peut prendre place dans l'expérience méditante du doute, c'est parce que, tout en produisant des imaginations au moins aussi extravagantes que la folie, et même davantage, c'est parce qu'il peut m'arriver. Lisons Descartes, aussitôt après qu'il a récusé l'hypothèse de la folie : « Toutefois j'ai à considérer ici que je suis homme et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes... » Le rêve a le double pouvoir de produire des extravagances sensorielles (comme la folie et plus qu'elle) et de m'arriver à l'accoutumée (ce qui n'est point le cas de la folie). L'extrême richesse imaginative du rêve fait que, du point de vue de la logique et du raisonnement, l'expérience du rêve sera, pour douter de la totalité du domaine sensible, au moins aussi convaincante que la folie; mais le fait qu'il puisse m'arriver lui permet de s'insérer dans le mouvement même de la méditation, de devenir une épreuve pleine, effective, alors que la folie est une expérience immédiatement impossible.

Derrida n'a vu que le premier aspect du rêve (sa plus grande extravagance) alors qu'il s'agit là seulement, pour Descartes, de dire que l'expérience qu'il accepte et accueille n'est pas moins démonstrative que celle qu'il exclut. Derrida omet tout à fait le second caractère du rêve (de pouvoir m'arriver et de m'arriver en effet bien souvent). Ou plutôt Derrida, avec son sens toujours si aigu des textes, le pressent, puisqu'il dit à un moment que pour Descartes le rêve est plus « naturel »; mais il passe en hâte sans se rendre compte qu'il vient à la fois de toucher l'essentiel et de le travestir : Descartes, bien sûr, ne parle pas du rêve comme de quelque chose de « naturel et d'universel »; il dit qu'il est homme, que, par conséquent, il a coutume de dormir et de rêver. Et il revient à plusieurs reprises sur le fait que le rêve est chose fréquente, qui se produit maintes fois : « Combien de fois m'est-il arrivé de songer la nuit que j'étais en ce lieu », « ce qui arrive dans le sommeil », « en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir souvent été trompé en dormant ».

Or, s'il est important pour Descartes que le sommeil soit chose coutumière, ce n'est pas du tout pour montrer qu'il est plus « universel » que la folie, c'est pour pouvoir reprendre en compte, c'est pour pouvoir mimer, feindre, dans la méditation, l'expérience du rêve, c'est pour pouvoir faire comme si nous rêvions; c'est pour que l'expérience du rêve prenne place dans le mouvement effectif effectué par le sujet de la méditation. Là encore, il suffit de lire Descartes : il m'arrive de rêver, de rêver que je suis auprès du feu, que

j'étends ma main; je m'applique à cette pensée (qui est un souvenir); et la vivacité de ce souvenir, la forme actuelle de cette pensée me font voir (en cet instant précis de la méditation) « qu'il n'y a point d'indice certain par où on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil ». Et cette non-distinction n'est pas seulement une inférence logique, elle s'inscrit réellement et en ce point précis de la méditation; elle a son effet immédiat sur le sujet même en train de méditer; elle lui fait perdre, ou presque, la certitude où il était jusque-là, lui sujet méditant et parlant, de veille; elle le place réellement dans la possibilité d'être en train de dormir : « J'en suis tout étonné et mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors. »

Cette phrase n'est pas une clause de style : elle n'est ni « rhétorique » ni « pédagogique ». D'une part, elle permet tout le mouvement suivant de la méditation, qui se déploie dans l'éventualité du sommeil. Il faut lire les phrases suivantes comme des consignes rendues possibles par l' « étonnement » qui vient à l'instant de se produire : « Supposons *donc maintenant* que nous sommes endormis... pensons que peut-être ni nos amis ni tout notre corps ne sont pas tels que nous les voyons. » D'autre part, elle répond, et presque terme à terme, à la phrase du paragraphe précédent : « Mais quoi, ce sont des fous », disait le premier paragraphe; « je vois si manifestement [...] que je suis tout étonné », dit le deuxième. « Je ne serais pas moins extravagant qu'eux si je me réglais sur leur exemple », dit le paragraphe des fous; « et mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors », dit, en réponse, le paragraphe du rêve.

Il est extraordinairement difficile de ne pas entendre ici la symétrie des deux phrases et de ne pas reconnaître que la folie joue le rôle de la possibilité impossible, avant que le rêve n'apparaisse à son tour comme une possibilité si possible, si immédiatement possible, qu'elle est déjà ici, maintenant, au moment où je parle.

4) Pour Derrida, le mot important du texte, c'est le mot « extravagant » qu'on retrouve aussi bien pour caractériser l'imagination des fous que la fantaisie des rêveurs. Et comme les rêveurs sont encore plus extravagants que les fous, la folie se dissout tout naturellement dans le rêve.

Je passerai vite sur le fait que le mot est le même en français, mais n'était pas le même dans le texte latin. Je signalerai seulement que, dans le paragraphe des fous, Descartes emploie pour le désigner le mot *dementes*, terme technique, médical et juridique, par lequel on désigne une catégorie de gens qui sont statutairement

incapables d'un certain nombre d'actes religieux, civils ou judiciaires; les *dementes* sont disqualifiés lorsqu'il faut agir, ester, parler. Que Descartes ait employé ce mot en cet endroit du texte où le sujet méditant et parlant affirme qu'il ne peut pas être fou n'est sans doute pas un hasard. Je n'y aurais peut-être pas songé si Derrida ne m'avait tendu la perche dans une phrase que je trouve bien énigmatique : « Il ne s'agit pas ici pour Descartes de déterminer le concept de la folie, mais de se servir de la notion courante d'extravagance à des fins juridiques et méthodologiques, pour poser des questions de droit concernant seulement la vérité des idées. » Oui, Derrida a raison de remarquer la connotation juridique du terme, mais il a tort de ne pas noter que le terme juridique latin n'est plus employé lorsqu'il s'agit du rêve; et il a tort surtout de dire hâtivement qu'il s'agit d'une question de droit concernant la vérité des idées, alors que la question de droit concerne la qualification du sujet parlant. Puis-je valablement faire le *demens* dans le cheminement de ma méditation, comme tout à l'heure je pourrais faire le *dormiens*? Est-ce que je ne risque pas de me disqualifier dans ma méditation? Est-ce que je ne risque pas de ne plus méditer du tout, ou de ne plus faire qu'une méditation extravagante, au lieu de méditer valablement sur les extravagances, dans le cas où je me mettrais à faire le fou? La réponse est dans le texte lui-même fort explicitement formulée : « Ce sont des fous et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples. » Si je fais le fou, je ne serai pas moins *demens* qu'eux, pas moins qu'eux disqualifié, pas moins qu'eux hors de toute légitimité d'acte ou de parole. Au contraire, si je fais le dormant, si je suppose que je suis en train de dormir, je continue à penser et je peux même m'apercevoir que les choses qui me sont représentées « sont comme des tableaux et des peintures ».

Mais malgré l'importance, en effet juridique, du mot *demens*, il me semble que les termes clefs du texte sont des expressions comme « ici », « maintenant », « ce papier », « je suis près du feu », « j'étends la main », bref, toutes les expressions qui renvoient au système d'actualité du sujet méditant. Elles désignent ces impressions dont on serait bien tenté, en première instance, de ne pas douter. Ce sont ces mêmes impressions qu'on peut retrouver identiquement dans le rêve. Curieusement – et Derrida a omis de le noter – Descartes, qui parle des invraisemblances du rêve, de ses fantaisies non moins grandes que celles de la folie, ne donne en ce paragraphe d'autre exemple que celui de rêver qu'on est « en ce lieu, habillé, auprès du feu ». Mais la raison de ce bien paradoxal exemple

d'extravagance onirique se découvre aisément au paragraphe suivant, lorsqu'il s'agit, pour le méditant, de faire le dormant : il va faire comme si ces yeux qu'il ouvre sur son papier, cette main qu'il étend, cette tête qu'il secoue n'étaient que des images de rêve. La même scène est redonnée trois fois au cours des trois paragraphes : je suis assis, j'ai les yeux ouverts sur un papier, le feu est à côté, j'étends la main. La première fois, elle est donnée comme la certitude immédiate du méditant; la deuxième fois, elle est donnée comme un rêve qui, bien fréquemment, vient de se produire; la troisième fois, elle est donnée comme certitude immédiate du méditant feignant, de toute l'application de sa pensée, d'être un homme en train de rêver, de sorte que de l'intérieur de sa résolution il se persuade qu'il est indifférent, pour la marche de sa méditation, de savoir s'il est réveillé ou en train de dormir.

Si on admettait la lecture de Derrida, on ne comprendrait pas la répétition de cette scène. Il faudrait au contraire que l'exemple de folie soit en retrait par rapport aux exemples de fantasmagorie onirique. Or c'est tout le contraire qui se passe. Descartes, tout en affirmant la grande puissance du rêve, ne peut en donner d'autres exemples que celui qui vient redoubler exactement la situation actuelle du sujet en train de méditer et de parler; et cela, de manière que l'expérience du rêve feint puisse venir se loger exactement dans les repères de l'ici et du maintenant. En revanche, les insensés sont caractérisés comme ceux qui se prennent pour des rois, comme ceux qui se croient vêtus d'or ou qui s'imaginent avoir un corps de verre ou être des cruches. Plus ou moins extravagantes que le rêve, peu importe, les images de la folie que Descartes choisit pour exemple sont, à la différence de celles du rêve, incompatibles avec le système d'actualité que signale de lui-même l'individu qui est en train de parler. Le fou est ailleurs, en un autre moment, avec un autre corps et d'autres vêtements. Il est sur une autre scène. Celui qui est là au coin du feu, regardant son papier, n'a pas à s'y tromper. Descartes a pipé le jeu : si le méditant devait essayer de feindre d'être fou, comme tout à l'heure il feindra de rêver, il faudrait lui proposer l'image tentante d'un fou croyant en sa folie qu'il est ici actuellement assis au coin du feu, regardant son papier et se prenant pour un homme en train de méditer sur un fou assis à l'heure qu'il est, auprès du feu, etc.

Le coup de force de Descartes se lit aisément en ce point. Tout en proclamant la grande liberté du rêve, il l'a assujetti à s'épingler sur l'actualité du sujet méditant; et tout en affirmant que la folie est peut-être moins extravagante, il lui a donné la liberté de prendre

forme au plus loin du sujet méditant, de manière qu'éclate aussitôt, dans une exclamation, l'impossibilité de la feinte, du redoublement, de l'indifférenciation. Mais quoi, ce sont des fous... C'est cette dissymétrie entre rêve et folie qui permet à Descartes de reconstituer après coup un semblant de symétrie et de les présenter tour à tour comme deux épreuves pour jauger de la solidité des certitudes immédiates.

Mais, on le voit, cette dissymétrie dans les contenus cités comme exemple recouvre profondément une dissymétrie autrement importante : celle qui concerne le sujet méditant, qui se disqualifierait et ne pourrait plus méditer s'il prenait sur lui de feindre, de faire, d'être le fou, mais qui ne perd rien de sa qualification lorsqu'il se résout à feindre de dormir.

5) Reprenons les deux phrases les plus caractéristiques de Derrida à propos de notre passage : « L'hypothèse de l'extravagance semble à ce moment de l'ordre cartésien ne recevoir aucun traitement privilégié et n'être soumise à aucune exclusion particulière », et l'hypothèse de l'extravagance est « un exemple inefficace malheureux dans l'ordre pédagogique, car il rencontre la résistance du non-philosophe qui n'a pas l'audace de suivre le philosophe quand celui-ci admet qu'il pourrait bien être fou au moment où il parle ».

L'une et l'autre de ces deux phrases contiennent une erreur majeure :

– l'inexactitude de la première apparaît quand on suit le mouvement de la méditation comme une série de résolutions aussitôt mises en œuvre : « je m'attaquerai d'abord », « il est de la prudence de ne se fier jamais », « supposons donc maintenant ». Trois résolutions, donc : la première concerne la mise en doute des principes « sur lesquels toutes mes anciennes opinions étaient appuyées »; la deuxième concerne ce qu'on a appris par les sens; la troisième concerne le rêve. Or, s'il y a trois résolutions, il y a quatre thèmes : les principes des opinions, les connaissances sensibles, la folie, et le songe. Au thème « folie » ne correspond aucune résolution particulière;

– la seconde phrase de Derrida semble reconnaître d'ailleurs cette exclusion, puisqu'il voit dans l'hypothèse de l'extravagance un « exemple inefficace et malheureux ». Mais il ajoute aussitôt que c'est le non-philosophe qui refuse de suivre le philosophe, admettant qu'il pourrait bien être fou. Or, nulle part dans ce passage, le « philosophe », disons pour être plus exact le méditant, n'admet qu'il pourrait être fou alors qu'il admet, qu'il s'impose même d'admettre qu'il rêve.

Si je rappelle ces deux phrases de Derrida, ce n'est point parce qu'elles résument fort bien la manière dont il a faussé le texte cartésien (au point d'être tout près d'entrer en contradiction avec lui-même dans son commentaire), mais parce qu'elles permettent de poser une question : comment un philosophe aussi attentif que Derrida, aussi préoccupé de la rigueur des textes, a-t-il pu faire de ce passage de Descartes une lecture si floue, si lointaine, si peu ajustée à sa disposition d'ensemble, à ses enchaînements et à ses symétries, à ce qui s'y trouve dit?

Il me semble que la raison s'en trouve signalée par Derrida lui-même dans les deux phrases en question. Dans chacune, en effet, il emploie le terme d'ordre : « à ce moment de l'ordre cartésien », et : « ordre pédagogique ». Passons sur ce qu'il y a d'un peu étrange à parler d'un « ordre pédagogique » à propos du mouvement des *Méditations*, à moins qu'on ne donne à « pédagogique » un sens étroit et fort. Retenons seulement le mot « ordre ». Il y a bien en effet un ordre rigoureux des *Méditations*, et aucune phrase du texte ne peut être détachée impunément du moment où elle figure. Mais qu'est-ce que cet ordre? Est-ce un ordre architectural dont les éléments maintenus dans leur permanence visible peuvent être parcourus en tous sens? Est-ce un ordre spatial que peut envelopper de loin et sans être enveloppé par lui n'importe quel regard anonyme et distant? En d'autres termes, est-ce un ordre « architectonique »?

Il me semble bien que l'ordre des *Méditations* est d'un autre type. D'abord, parce qu'il s'agit non pas des éléments d'une figure, mais des moments d'une série; ensuite (ou plutôt en même temps), parce qu'il s'agit d'un exercice à l'épreuve duquel le sujet méditant est peu à peu modifié et de sujet d'opinions se trouve qualifié en sujet de certitude. Il faut lire les *Méditations* comme une suite temporelle de transformations qualifiant le sujet; c'est une série d'événements proposés au lecteur comme événements répétables par et pour lui. Dans cette série où s'est produite comme événement la résolution de douter, puis celle de se méfier des sens, où va se produire la décision de faire tout comme si on dormait, il y a un moment où la folie est bien envisagée, mais comme une éventualité qu'on ne peut pas assumer et qu'on ne peut pas faire entrer dans le jeu des transformations qualifiantes (parce qu'elle serait justement disqualifiante); ce moment se trouve être par le fait même une certaine manière de qualifier le sujet méditant comme ne pouvant pas être fou – une manière donc de le transformer par exclusion, par exclusion de la folie éventuelle. Et, une fois acquise cette exclusion qualifiante (qui m'évite de feindre, de risquer la folie), alors, et

alors seulement, la folie avec ses images et ses extravagances pourra apparaître; une justification d'après coup apparaîtra : de toute façon, je n'ai pas eu tellement tort d'éviter l'épreuve de la folie puisque les images qu'elle me donne sont souvent moins fantaisistes que celles que je rencontre toutes les nuits en dormant. Mais, au moment où ce thème apparaît, le moment de l'exclusion a déjà été dépassé et la folie se présente, avec ses bizarreries, comme un objet dont on parle et non plus comme une épreuve possible pour le sujet. Il semble qu'on manque l'essentiel du texte cartésien si on ne place pas au premier rang de l'analyse les rapports du moment et du sujet dans l'ordre des épreuves.

Au moment où il était le plus loin de la lettre même du texte cartésien, au moment où sa lecture était la plus inexacte, Derrida – et c'est bien le signe de son rigoureux souci – ne peut pas s'empêcher d'employer le mot décisif d'ordre. Comme s'il se rendait compte confusément que c'est bien l'ordre qui est là en question, que c'est bien l'ordre qui lui fait problème – et objection. Mais il se hâte aussitôt d'atténuer la portée de ce que le texte de Descartes le contraint tout de même à dire : dans un cas, il parle sans s'attarder et comme pour limiter la déchirure que fait le mot dans son propre texte, d' « ordre pédagogique »; dans l'autre cas, il inverse du pour au contre ce qui se produit dans ce moment de l'ordre qu'il repère : il nie que la folie est exclue, négation sur laquelle il reviendra deux pages plus loin, disant que la folie est un exemple non retenu par Descartes, parce qu' « inefficace et malheureux ». Si le mot « ordre » gêne tant Derrida qu'il ne peut l'employer sans le désarmer ou le brouiller, c'est qu'il l'utilise, à propos de ce moment de la folie, dans le sens où les historiens de la philosophie l'emploient quand ils parlent de l'ordonnance, de l'architecture, de la structure d'un système. Mais, me dira-t-on, où est la faute? Des études architectoniques du système cartésien n'ont-elles pas été faites, ne sont-elles pas parfaitement convaincantes? Certes.

Il est possible en effet de retrouver comme des éléments du système tous les moments de la *Méditation*; l'épreuve du doute quant aux perceptions sensibles, l'épreuve du rêve et du sommeil peuvent se relire de l'intérieur même du système déployé, dans la mesure où ce sont des épreuves positives par lesquelles le sujet se qualifiant peu à peu comme sujet de certitude est effectivement passé; ce que le système dira sur le fondement de la certitude sensible, sur la garantie divine, sur le fonctionnement des sens viendra coïncider avec ce qui s'est révélé dans l'épreuve de méditation. C'est parce qu'il aura feint de rêver ou de croire que tous ses sens le trompent que le sujet

méditant devient capable d'une certitude parfaitement fondée quant au fonctionnement des sens, des images, du cerveau, et à la confiance qu'il faut leur accorder. La vérité systématique reprend en compte le moment de l'épreuve. On peut donc déchiffrer celui-ci à partir de celle-là et de l'ordonnance qui lui est propre.

En revanche, en ce qui concerne la folie, et le seul cas de la folie, il n'en est pas de même. La folie n'est pas une épreuve qualificatrice du sujet, c'est une épreuve au contraire exclue. De sorte que ce qu'on pourra savoir d'une certitude fondée avant la folie, à l'intérieur du système, n'aura pas à venir reprendre en compte une épreuve qui n'a pas eu lieu. À l'intérieur du système, les mécanismes de la folie ont bien leur place (et justement tout à côté de ceux du rêve); mais le moment de l'exclusion de la folie ne peut plus être retrouvé à partir de là, puisque, pour arriver à connaître valablement les mécanismes du cerveau, des vapeurs et de la démence, il a fallu que le sujet méditant ne s'expose pas lui-même à l'hypothèse d'être fou. Le moment de l'exclusion de la folie chez le sujet en quête de vérité est forcément occulté du point de vue de l'ordonnance architectonique du système. Et, en se plaçant de ce point de vue, qui est légitime sans doute pour tous les autres moments des *Méditations*, Derrida se condamnait de toute nécessité à ne pas voir l'exclusion de la folie.

Si pourtant il avait prêté un peu plus d'attention au texte dont il parle, il aurait sans doute aperçu un fait assez étrange. Dans cette première *Méditation*, Descartes, quand il parle des erreurs des sens ou du rêve, n'en propose évidemment jamais d'explication, il ne les prend qu'au niveau de leur éventualité et de leurs effets les plus manifestes. C'est seulement dans le déploiement des vérités fondées qu'on saura pourquoi les yeux peuvent tromper, pourquoi des images peuvent venir à l'esprit pendant le sommeil. En revanche, à propos de folie, Descartes en mentionne, dès les premiers pas de l'épreuve du doute, les mécanismes (« cerveau tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile ») : explication dont on retrouvera plus tard les principes généraux; mais elle est donnée comme si le système faisait déjà irruption et se mettait à parler ici avant même d'être fondé. Il faut voir là, je crois, la preuve qu'en « ce moment de l'ordre cartésien », la folie apparaît dans son impossibilité pour le sujet en train de méditer; elle surgit dans l'élément du savoir constitué comme un processus qui peut arriver au cerveau des autres, selon des mécanismes qu'on connaît déjà et que le savoir a déjà localisés, définis et maîtrisés. Au moment où est rejeté le risque du philosophe fou – à la fois pour masquer et pour justifier ce refus – apparaît la folie mécanisme, la folie maladie. Un fragment anticipé du savoir vient occuper la place vide de l'épreuve rejetée.

Ainsi, plaçant indûment ce qu'il sait déjà, au moment où s'éprouve tout savoir, Descartes signale ce qu'il masque et réintroduit par avance dans son système, ce qui est pour sa philosophie à la fois condition d'existence et pure extériorité : le refus de supposer réellement qu'il est fou. Pour cette seconde raison, on ne peut apercevoir, de l'intérieur du système, l'exclusion de la folie. Elle ne peut apparaître que dans une analyse du discours philosophique, non comme une rémanence architecturale, mais comme une série d'événements. Or comment une philosophie de la trace, poursuivant la tradition et le maintien de la tradition, pourrait-elle être sensible à une analyse de l'événement? Comment une philosophie si préoccupée de demeurer dans l'intériorité de la philosophie pourrait-elle reconnaître cet événement extérieur, cet événement limite, ce partage premier par lequel la résolution d'être philosophe et d'atteindre à la vérité exclut la folie? Comment une philosophie qui se place sous le signe de l'origine et de la répétition pourrait-elle penser la singularité de l'événement? Quels statut et place pourrait-elle faire à l'événement, qui s'est effectivement produit (même si dans l'écriture de Descartes le pronom personnel « je » permet à quiconque de le répéter), cet événement qui a fait qu'un homme assis auprès du feu, les yeux dirigés sur son papier, a accepté le risque de rêver qu'il était un homme endormi en train de rêver qu'il était assis auprès du feu, les yeux ouverts sur un papier, mais a refusé le risque d'imaginer sérieusement qu'il était un fou s'imaginant être assis auprès du feu, en train de lire ou d'écrire?

Sur les bords extérieurs de la philosophie cartésienne, l'événement est encore si lisible que Derrida, du sein de la tradition philosophique qu'il assume avec tant de profondeur, n'a pas pu éviter de reconnaître qu'il était là en train de rôder. C'est pourquoi sans doute il a voulu donner à cet événement la figure imaginaire d'un interlocuteur fictif, et totalement extérieur, dans la naïveté de son discours, à la philosophie. Par cette voix qu'il surimprime au texte, Derrida garantit au discours cartésien d'être clos à tout événement qui serait étranger à la grande intériorité de la philosophie. Et, comme messager de cet événement insolent, il imagine un bonhomme naïf, avec ses sottes objections, qui vient cogner à la porte du discours philosophique et qui se fait jeter hors sans avoir pu entrer.

C'est bien ainsi sous les espèces de l'interlocuteur naïf que la philosophie s'est représentée ce qui lui était extérieur. Mais où est la naïveté?

105 # *Le grand enfermement*

« Die grosse Einsperrung » (« Le grand enfermement »; entretien avec N. Meienberg; trad. J. Chavy), *Tages Anzeiger Magazin*, n° 12, 25 mars 1972, pp. 15, 17, 20 et 37.

– *Existe-t-il un rapport entre vos travaux philosophiques structuralistes et votre engagement dans le G.I.P.?*

– D'abord, je ne suis pas structuraliste, je n'ai jamais dit que j'étais structuraliste, j'ai même toujours insisté sur le fait que je ne suis pas structuraliste, et je l'ai rappelé à plusieurs reprises. Rien, absolument rien dans ce que j'ai publié, rien, ni dans mes méthodes ni dans aucun de mes concepts, ne rappelle, ne serait-ce que de loin, le structuralisme. Il faut s'appeler Piaget pour se figurer que je suis structuraliste.

– *D'où vient alors la conviction générale que vous êtes structuraliste?*

– Je suppose que c'est un produit de la bêtise ou de la naïveté.

– *C'est Piaget qui vous a collé l'étiquette de philosophe structuraliste?*

– Je ne le crois guère, il n'en est pas capable, le pauvre. Il n'a jamais rien inventé.

– *Je dirai alors : le rapport entre votre engagement dans le G.I.P. et, tout simplement, votre travail de philosophie. Ou bien préféreriez-vous être qualifié d'historien?*

– Devinez vous-même! Je n'ai dit ni l'un ni l'autre. J'aimerais que vous mettiez nettement en évidence ce que j'ai dit du structuralisme, que je ne suis pas un structuraliste, que je n'en ai jamais été un et que seuls des idiots et des naïfs – s'appelleraient-ils Piaget – peuvent prétendre que j'en suis un. Des idiots, des naïfs et des ignorants. D'habitude, cette étiquette est utilisée par ceux qui ont perdu leur actualité, c'est ainsi qu'ils jugent les autres. Mais ces considérations n'ont guère d'intérêt, parlons plutôt de choses sérieuses.

– *Je vous en prie.*

– J'aimerais bien que l'on n'établisse aucun rapport entre mon travail théorique et mon travail au G.I.P. J'y tiens beaucoup. Mais il y a probablement un rapport. Ce que j'ai étudié dans l'*Histoire de la folie* avait quelque chose à voir avec ce phénomène singulier de la société occidentale qu'au XVIIe siècle on a appelé le « renfermement ». Je crois que l'un des tableaux les plus bouleversants qui aient jamais été peints en Occident, c'est *Les Régentes*, de Frans Hals, une peinture extraordinaire sur laquelle Claudel a dit de fort

belles choses. Elle se rapporte à une pratique très originale, qui fut, en un certain sens, une invention géniale de l'époque classique. Fin XVIe, début XVIIe siècle. Je crois qu'on peut dire qu'il y a différents types de civilisations. Les civilisations qui exilent, à savoir celles qui réagissent aux délits ou aux crimes, ou encore aux individus insupportables, en les chassant de la société, en les exilant. Ensuite, il y a des sociétés qui massacrent, des sociétés qui torturent, qui répliquent à ces individus par la torture ou la peine de mort. Et puis il y a des sociétés qui enferment. Je pense qu'il n'existe pas beaucoup de sociétés de ce genre. Vous savez qu'au Moyen Âge les prisons n'existaient pratiquement pas; à cette époque, les cachots étaient avant tout une sorte d'antichambre du tribunal, on s'emparait d'une personne pour avoir un gage, pour pouvoir, par la suite, tuer cette personne, ou la punir d'une autre manière, ou aussi pour qu'elle paie rançon afin d'être libérée. À cette époque, le cachot était un lieu de passage : passage vers la mort, ou vers la liberté, en achetant celle-ci avec de l'argent. L'idée que la prison serait en soi une punition fut totalement étrangère au Moyen Âge, et les pratiques de ce genre n'existaient pas dans cette société-là. Et c'est seulement lorsque le capitalisme à ses débuts se trouva confronté à des problèmes nouveaux, surtout avec celui de la main-d'œuvre, des chômeurs, et lorsque les sociétés du XVIIe siècle connurent de grandes insurrections populaires, en France, en Allemagne, etc., en Angleterre aussi, c'est à ce moment seulement qu'on a recouru à l'enfermement. Pourquoi?

Parce que la vieille méthode de répression des insurrections ne semblait plus appropriée. Jusque-là, normalement, on envoyait une armée de métier qui massacrait les gens et en même temps anéantissait les biens, de sorte que pareille invasion touchait tout autant les possédants que les petites gens. C'était un massacre absolu, l'armée restait pendant des semaines ou des mois dans le pays, dévorant tout, elle faisait table rase, les grands propriétaires fonciers ne pouvaient plus faire rentrer les impôts, c'était une catastrophe économique générale. On a donc alors inventé la prison afin d'obtenir un résultat différencié, à savoir que les prisons permettaient d'éliminer comme dangereuse une certaine partie de la population, sans que cette élimination ait eu des conséquences économiques catastrophiques, comme c'était le cas quand on envahissait les régions insurgées. Une prophylaxie, en quelque sorte.

– *Au Moyen Âge, il y avait déjà des cachots et des prisons.*

– Mais on n'y enfermait les gens que jusqu'à ce qu'on les jugeât, jusqu'à ce qu'ils aient payé rançon ou jusqu'à ce qu'ils soient exé-

cutés. Les cellules comptaient très peu de détenus qui attendaient leur destin. Il n'existait pas encore d'enfermement de masse, comme au XVIIe siècle, à Paris, où plus de 6 000 personnes étaient enfermées en permanence. Chiffre énorme pour le Paris de l'époque, qui ne comptait que 300 000 habitants. Ce qui entraînait des conséquences démographiques et économiques, car qui était enfermé? Les vagabonds, les gens sans travail ni domicile fixe. Pour échapper à l'enfermement, il fallait donc exercer un métier, accepter un travail salarié, si mal payé fût-il. En conséquence, les salaires les plus bas étaient stabilisés par la menace de l'incarcération. Évidemment, les conséquences politiques et sociales ont été importantes, car on pouvait éliminer ainsi tout ceux que l'on appelait agitateurs. Donc, une solution extraordinairement élégante, si toutefois on peut parler d'élégance en ce domaine, un remède miracle dans la période du capitalisme naissant.

– *Les gens ne passaient pas devant un tribunal, on les incarcérait directement.*

– Directement. Grâce à la police, institution qui fut perfectionnée à cette époque, et qui remplissait une fonction quasi judiciaire. Son pouvoir était presque absolu; à Paris, le lieutenant de police avait le pouvoir de faire enfermer les mendiants et les vagabonds sans autre forme de procès.

– *Partant de cet arrière-plan historique que vous avez décrit dans votre* Histoire de la folie, *vous êtes-vous heurté ensuite à la fonction actuelle des prisons?*

– J'aurais été plus tranquille avec un autre sujet de recherche. Après Mai 68, lorsque le problème de la répression et des poursuites judiciaires est devenu de plus en plus aigu, il est probable que cela m'a causé une sorte de choc et a ravivé un souvenir. Car on avait l'impression, et ce, d'ailleurs, dès avant Mai 68, qu'on revenait à cette sorte d'enfermement assez général qui existait déjà au XVIIe siècle : une police avec des pouvoirs discrétionnaires étendus. À cette époque, on enfermait sans discrimination aucune les vieux, les infirmes, les gens qui ne pouvaient pas ou ne voulaient pas travailler, les homosexuels, les malades mentaux, les pères dilapidateurs, les fils prodigues; on les enfermait tous ensemble au même endroit. Puis, à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle, à l'époque de la Révolution française, on fit des distinctions : les malades mentaux à l'asile, les jeunes dans des maisons d'éducation, les délinquants en prison, à quoi s'ajoute tout un arsenal de mesures discriminatoires, interdiction de séjour, etc. Et, aujourd'hui, pour des raisons que je

ne comprends pas encore très bien, on en revient à une sorte d'enfermement général, indifférencié. Les camps de concentration nazis ont fait connaître la variante sanglante, violente, inhumaine de ce nouvel enfermement – juifs, homosexuels, communistes, vagabonds, tsiganes, agitateurs politiques, ouvriers, tous dans le même camp. Et, aujourd'hui, on voit la même chose se dessiner sous une forme plus discrète, plus voilée, d'une manière apparemment scientifique. Les célèbres asiles psychiatriques de l'Union soviétique commencent à fonctionner de cette manière. Toutes ces institutions qui, en France, paraissent si humanitaires, si médicales, si scientifiques, les centres prophylactiques, les foyers pour jeunes en danger, les maisons d'éducation surveillée, dirigés par des gens qui ont l'air d'assistants sociaux, d'éducateurs, de médecins, mais qui, finalement, sont des policiers : dans ce large éventail de professions si différentes en apparence, on constate une fonction commune qui les enchaîne ensemble, celle de geôlier. Toutes ces professions ont pour fonction commune la surveillance, le maintien sous les verrous des existences marginales qui ne sont ni vraiment criminelles ni vraiment pathologiques.

– *À première vue, l'éventail des discriminations du début du XIXe siècle a entraîné une humanisation : les malades mentaux et ce qu'on appelle les « enfants difficiles » ont été séparés des délinquants proprement dits. Mais, d'un autre côté, le schéma de la prison a été étendu aux maisons d'éducation surveillée, aux asiles et aux casernes.*

– Disons que la technique de l'enfermement a connu une application générale. Également dans les asiles, les casernes, les lycées... Par exemple, nous faisons à présent, au Collège de France, un séminaire sur des affaires médico-légales. En 1835, on voit déjà des avocats défendre des meurtriers qui sont manifestement des malades mentaux. Ils disent aux juges : « Le principal, c'est d'enfermer ce type. Peu importe que ce soit dans une prison ou un asile, en ce qui concerne mon client personnellement. Si je vous prie de le mettre de préférence à l'asile, c'est pour que l'honneur de sa famille ne soit pas entaché. » On voit bien qu'aux yeux d'un avocat de 1835 il n'y a aucune différence entre la prison et l'internement dans un asile.

– *Si je vous comprends bien, une autre forme de l'enfermement consistait à contraindre les vagabonds au travail et à les mettre dans des usines. D'autres étaient envoyés dans des casernes en vue de la conquête de nouveaux débouchés, à cette époque des débuts de l'impérialisme. Avez-vous constaté une corrélation entre le développement des forces productives, dans le capitalisme de Manchester, et les différentes techniques d'enfermement?*

– C'est pour moi l'une des énigmes que posent les poursuites pénales en Occident. Le grand enfermement a été généralement pratiqué dans la société capitaliste. C'est quelque chose de très archaïque et qui ne se justifie pas, ses conséquences sont manifestement coûteuses. Tout le monde reconnaît qu'il y a actuellement, en France, 30 000 détenus, dont environ de 3 000 à 4 000 sont des criminels à proprement parler. Le reste, ce sont des petits voleurs ou des gens qui ont émis des chèques sans provision, du menu fretin; pour eux, on n'a vraiment pas besoin d'utiliser les méthodes coûteuses, archaïques et lourdes de l'enfermement. Vous le voyez, on a donc une énorme organisation carcérale dont on peut se demander si elle correspond finalement à un besoin économique, puisque sur le plan strictement pénal, son existence n'est pas justifiée. Si l'on considère qu'à côté de ces 30 000 habitants permanents des prisons s'ajoutent par an 100 000 qui y transitent, que ces 100 000 y reviennent régulièrement, on constate qu'en France, *grosso modo*, 300 000 personnes passent par les prisons ou y retourneront. Cela ne représente pas 1 % de la population française. On ne voit donc pas, d'un point de vue économique, ce que cela peut rapporter de soustraire 300 000 personnes d'une population de 50 millions d'habitants. Comparé, par exemple, au nombre des victimes de la route, les détenus ne font pas le poids. Et, malgré cela, la société y tient beaucoup. Elle possède cet appareil coûteux de prisons et de gardiens de prison, et, quand on veut le critiquer, quand on veut montrer son absurdité, avec quelle vigueur réagissent les hommes au pouvoir! La société tout entière réagit aussi, on déchaîne des campagnes de presse.

– *Peut-être est-ce un profond besoin psychologique des « innocents » auxquels il faut des boucs émissaires, afin de faire ressortir clairement leur « innocence » par rapport à la culpabilité des enfermés.*

– Je ne sais pas. Il y a sûrement une raison. Pour l'instant, dans le cadre de mon travail universitaire, je m'occupe du système pénal du Moyen Âge. Et ces jours-ci – peut-être suis-je un peu naïf de ne pas l'avoir vu plus tôt –, j'ai trouvé le hic : il s'agit de la confiscation des biens. Le système pénal du Moyen Âge a contribué presque plus que la banque à la circulation des biens. Ce fut l'un des facteurs déterminants de l'établissement du pouvoir royal. Car le pouvoir royal, dans la mesure où il était aussi pouvoir judiciaire, conservait soit la totalité, soit une part importante des biens confisqués. Et l'extension du pouvoir royal, c'est-à-dire l'établissement de la monarchie absolue, la concentration ou, tout au moins, le contrôle d'une grande partie des richesses nationales par le pouvoir royal, tout ce processus s'est accompli *via* le système pénal. Cela, je peux le comprendre. Mais, de nos jours, il ne s'agit absolument plus de cela. La part des biens confisquée par l'actuel système pénal est absolument sans importance. J'en cherche les raisons, mais je ne les vois pas encore clairement. Le rôle du système pénal médiéval était presque aussi important que l'interdiction de l'inceste dans les sociétés primitives. L'interdiction de l'inceste avait également pour but de faire circuler les biens, notamment la dot et les biens paraphernaux.

– *Pourquoi dites-vous que vous préféreriez vous occuper d'un travail historique qui ne vous ramènerait pas dans les parages de la moderne exécution des peines?*

– Devinez!

– *C'est pour moi mystérieux. Un travail scientifique qui conduit organiquement à la praxis du présent est quand même plus utile que de produire des essais pour les spécialistes et les snobs.*

– Si je m'occupe du G.I.P., c'est justement parce que je préfère un travail effectif au bavardage universitaire et au griffonnage de livres. Écrire aujourd'hui une suite de mon *Histoire de la folie* qui irait jusqu'à l'époque actuelle est pour moi dépourvu d'intérêt. En revanche, une action politique concrète en faveur des prisonniers me paraît chargée de sens. Une aide à la lutte des détenus et, finalement, contre le système qui les met en prison.

– *Il me paraît intéressant de comparer ce que vous dites en ce moment avec vos déclarations plus anciennes. Dans une interview de 1966, vous disiez : « Nous avons éprouvé la génération de Sartre comme une génération certes courageuse et généreuse, qui avait la passion de la vie, de la politique, de l'existence... Mais nous, nous nous sommes découvert autre chose, une autre passion : la passion du concept et de ce que je nommerai le " système " *. » À l'époque, cela retentissait comme une profession de foi en faveur d'un structuralisme apolitique, non engagé.*

– Depuis lors, beaucoup de choses ont fondamentalement changé. C'est probablement parce que ma génération s'est rapprochée de celle de Sartre. Il y a moins d'une semaine, Sartre et moi avons manifesté devant le ministère de la Justice pour lire en public un manifeste que les détenus nous avaient envoyé. Il est évident que j'ai changé, mais Sartre aussi, sans doute, parce que jusqu'alors il avait cru que ce que j'avais écrit était un refus, une négation de

* « Entretien avec Madeleine Chapsal », *La Quinzaine littéraire*, n° 5, 16 mai 1966, p. 14 (voir *supra* n° 37).

l'histoire. Aujourd'hui, il ne semble plus le croire. Parce que j'ai changé? Je ne sais pas.

– *On vous a chassé du ministère de la Justice. Vouliez-vous parler à Pleven, le ministre de la Justice?*

– Nous ne parlons pas à ce type. Il a trompé les détenus, il a promis et n'a pas tenu, il a menti. Il est absolument inutile de parler à Pleven. La manifestation au ministère de la Justice avait une valeur symbolique. Il y avait deux ou trois journalistes, radio-reporters, etc. Mais, naturellement, notre déclaration n'est pas passée à la radio. C'est typique du système.

– *Comment pouvez-vous lutter efficacement contre le système pénal actuel si le système d'information étouffe vos déclarations?*

– C'est un travail pénible. On m'a dit mille fois : « Écrivez un article sur la prison que vous souhaitez. » Et mille fois, j'ai répondu : « Merde, ça ne m'intéresse pas. » Par contre, si on propose aux journaux un texte rédigé par des détenus, où il est dit : « Nous voulons cela et cela », les journaux ne le publient pas. *La Cause du peuple* elle-même a censuré un texte de prisonniers. Il ne correspondait pas à leurs idées, ils préféraient des révoltes sur les toits. Quand les détenus parlent, cela pose tellement problème. Le texte que j'ai lu avec Sartre n'a pas été publié par *La Cause du peuple*. Car, dès que les détenus parlent, nous sommes au cœur du débat. Le premier pas à faire est donc de donner la parole aux détenus.

– *Actuellement, les membres du Secours rouge distribuent les tracts du G.I.P. sur les marchés. Ce faisant, ils se sont aperçus que les gens modestes qui témoignaient d'assez de compréhension pour la campagne antiraciste du Secours rouge ne suivaient plus dans la campagne sur les prisons. On entendait des réactions du genre : « Faut-il construire des hôtels quatre-étoiles pour ces fripouilles? »*

– Il est tout à fait clair que le prolétariat lui-même est victime de la délinquance. Évidemment, les vieux n'ont aucune tendresse particulière pour un type, un jeune délinquant qui leur vole leurs dernières économies parce qu'il veut acheter un Solex. Mais qui est responsable du fait que ce jeune homme n'a pas assez d'argent pour acheter un Solex et, deuxièmement, du fait qu'il a tellement envie d'en acheter un? Le XIXe siècle avait pratiqué sa manière spécifique de répression du prolétariat. Divers droits politiques lui furent accordés, liberté de réunion, droits syndicaux, mais, inversement, la bourgeoisie obtint du prolétariat la promesse d'une bonne conduite politique et la renonciation à la rébellion ouverte. Les masses populaires ne pouvaient exercer leurs maigres droits qu'en se pliant aux

règles du jeu de la classe dominante. De sorte que le prolétariat a intériorisé une part de l'idéologie bourgeoise. Cette part qui concerne l'usage de la violence, l'insurrection, la délinquance, le sous-prolétariat, les marginaux de la société. Aujourd'hui, on vit une première retrouvaille, une réconciliation entre une partie du prolétariat et la partie non intégrée de la population marginale.

– *Au contraire, si l'on considère les réactions du parti communiste, on a l'impression que la partie du prolétariat qui a une conscience politique prend nettement ses distances par rapport au sous-prolétariat, à la population des marginaux.*

– C'est exact dans un certain sens. L'idéologie fait de plus en plus pression sur la classe ouvrière. Cette idéologie de l'ordre, de la vertu, de l'acceptation des lois, de ce qui est convenable et de ce qui ne l'est pas. C'est exact, cette idéologie est de plus en plus intériorisée. Mais pourtant, l'étonnant, c'est que les couches marginales violentes de la population plébéienne reprennent leur conscience politique. Par exemple, ces bandes de jeunes, dans les banlieues, dans certains quartiers de Paris, pour lesquels leur situation de délinquance et leur existence marginale prennent une signification politique.

– *Le fait que des délinquants se tiennent ouvertement sur le terrain de la délinquance permet-il de conclure à une conscience politique?*

– Cette conscience existe. Chez Renault, par exemple, il y a peut-être, aujourd'hui, plus de mille jeunes ouvriers qui ont un casier judiciaire. Jusqu'à une date récente, ils le cachaient, ils en avaient honte, personne ne savait rien de leur passé. Aujourd'hui, ils commencent à en parler. Et ils expliquent par leur casier judiciaire la difficulté qu'ils ont à trouver un emploi, ou leurs difficultés quand ils en ont trouvé un, ou bien ils expliquent que ceux qui ont déjà été condamnés sont toujours les premiers à être licenciés, ou qu'on leur impose les travaux les plus sales. C'est un phénomène entièrement nouveau, qui est lié à l'apparition des nouveaux plébéiens. Ou encore, prenez les anciens détenus qui ont pris la parole dans une réunion publique, à Nancy, pour parler de leur détention. Il y a eu des meetings publics à Nancy, à Toul, à Lille, à Poitiers, et les détenus y ont souvent pris la parole. Ils montaient à la tribune pour dire : « J'ai été deux ans dans telle prison, ou cinq ans dans telle autre. »

– *Prenons, par exemple, le meeting qui a eu lieu mercredi dernier à la Mutualité. Le public était composé de sympathisants bruyants, un milieu très fermé de jeunes gauchistes.*

– Ce meeting fut à la fois intéressant et décevant. Car, pour la première fois à Paris, on a présenté, en donnant leur nom, dix ou

douze anciens détenus qui ont parlé en public pour dire ce qu'ils pensaient de leur détention. Sur ce point, c'était singulièrement intéressant. Par ailleurs, c'était décevant, parce que, à présent, il existe une espèce de tradition vieille de quatre ans : on va à la Mutualité, ou, comme on dit, à la Mutu, il y a toujours le même public de gauchistes qui, en outre, ce soir-là s'est comporté encore plus mal que d'habitude. Naturellement, ils étaient un peu impressionnés. Un quart d'entre eux bavardait continuellement, allait et venait, la pagaille normale à la Mutu. Ce qui se passait devant eux leur était complètement égal, le principal, c'était d'être à la Mutu. La réunion n'avait pas été organisée par le G.I.P. Nous avons organisé quelque chose en novembre, le public était un peu différent. Les discussions locales dans les maisons des jeunes et de la culture, dans les villages, dans des cercles restreints, sur les marchés nous paraissent aussi plus intéressantes. C'est plus fécond. Le rituel gauchiste est stérile. Cette sorte de réunions de masse n'est pas plus le baromètre de la mobilisation révolutionnaire que la messe de 11 heures, dans un village, n'est celui de l'intensité de la foi.

– Vous avez également dit, dans une interview de 1966 : « ... on en revient au point de vue du XVIIe *siècle, avec cette différence : non pas mettre l'homme à la place de Dieu, mais une pensée anonyme, du savoir sans sujet, du théorique sans identité ». À partir de cette théorie, peut-on encore être actif dans le domaine politique, quand le sujet est aboli ? Il me semble que sa conséquence logique serait un sentiment de léthargie et d'impuissance, de s'en tenir à la connaissance, de renoncer à l'action, bref : la contemplation structuraliste.*

– Au contraire, cela signifie seulement le renoncement à la personnalisation, mais cela ne veut pas dire immobilité. Au G.I.P., cela signifie : aucune organisation, aucun chef, on fait vraiment tout pour qu'il reste un mouvement anonyme qui n'existe que par les trois lettres de son nom. Tout le monde peut parler. Quel que soit celui qui parle, il ne parle pas parce qu'il a un titre ou un nom, mais parce qu'il a quelque chose à dire. L'unique mot d'ordre du G.I.P., c'est : « La parole aux détenus ! »

– Vous avez dit en 1966 : « La tâche de la philosophie actuelle [...], c'est remettre au jour cette pensée d'avant la pensée, ce système d'avant tout système. »

– Ne revenez donc pas sans cesse à des choses que j'ai dites autrefois ! Quand je les prononce, elles sont déjà oubliées. Je pense pour oublier. Tout ce que j'ai dit dans le passé est absolument sans importance. On écrit quelque chose quand on l'a déjà fortement usé dans sa tête ; la pensée exsangue, on l'écrit, voilà. Ce que j'ai écrit ne

m'intéresse pas. Ce qui m'intéresse, c'est ce que je pourrais écrire et ce que je pourrais faire.

– Cependant, vous ne pouvez pas empêcher vos lecteurs de réfléchir sur vos idées d'autrefois, réfléchir à leur suite. À partir de quel point de leur développement doit-on considérer vos idées inintéressantes et sans importance pour le Foucault qui a continué de se développer ?

– Je m'en moque complètement. Ce qui m'inquiète, et c'est pourquoi votre question m'a un peu gêné, c'est qu'on puisse me dire : « Vous avez déjà dit ça », « Ce que vous dites là, c'est le développement naturel de cette autre pensée ». Cela me gêne si vous me dites qu'il n'y a aucun rapport entre mon *Histoire de la folie* et mon travail au G.I.P. Vous pourriez aussi m'énumérer toutes les phrases possibles et imaginables que j'aurais pu écrire ou dire, qui seraient en contradiction avec ce que je fais aujourd'hui, je vous répondrais simplement : premièrement, je m'en fous et, deuxièmement, ça me fait plaisir. Je veux dire par là que je ne me sens ni attaqué, ni critiqué, ni embarrassé par le fait que je ne dis plus les mêmes choses qu'avant. Et cela me fait plaisir, car cela prouve que je n'ai pas un rapport narcissique à mon discours.

– Il ne s'agit pas de vous enfermer dans des contradictions, ce qui m'intéresse, en fait, c'est l'idée que vous vous faites aujourd'hui du travail d'un philosophe.

– Mon idée du travail d'un philosophe ? C'est que les philosophes ne travaillent pas ! Ce qui caractérise le philosophe, c'est qu'il s'éloigne de la réalité. Il ne peut pas s'en approcher.

– Il serait grand temps d'abolir la philosophie, et peut-être aussi les philosophes !

– La philosophie est déjà abolie. Elle n'est plus qu'une vague petite discipline universitaire, dans laquelle des gens parlent de la totalité de l'entité, de l' « écriture », de la « matérialité du signifiant », et d'autres choses semblables.

– Il y a encore une paire de philosophes sérieux qui existent en dehors de l'Université, et qui « totalisent », comme dirait Sartre.

– Oui. *(Long silence.)* Partout où Sartre totalise, il s'éloigne de la réalité. Et chaque fois qu'il se saisit d'un problème déterminé, qu'il a une stratégie déterminée, qu'il lutte, il se rapproche de la réalité.

– Le combat du G.I.P. que vous menez avec Sartre et d'autres militants ne vise pas le centre de la société, les rapports de production et d'appropriation, mais la périphérie. La situation des prisonniers peut-elle changer si, en France, la même classe reste au pouvoir ?

– Non. Pourquoi devrait-on vouloir changer les conditions de détention quand on est au pouvoir? Pendant la révolte qui s'est produite à la prison de Toul, nous avons reçu des messages de soutien en provenance de l'étranger. L'encouragement le plus vigoureux est venu de la prison d'Uppsala, en Suède. Ce qui veut dire que ce que les révoltes dans les prisons mettent en question, ce ne sont pas des détails, avoir ou non la télévision, ou l'autorisation de jouer au football, mais, au contraire, le statut du plébéien marginal dans la société capitaliste. Le statut des paumés. De nos jours, il existe un grand nombre de jeunes qui veulent s'engager pour le G.I.P. et les autres problèmes de la population marginale. Mais ce qui leur manque, ce sont les analyses. Car le P.C., ou la tradition marxiste française en général, n'a guère aidé à ce qu'on puisse se tourner vers les marginaux, à ce qu'on comprenne leurs problèmes et à ce qu'on présente leurs revendications. Les gauchistes eux-mêmes ont la plus grande répugnance à faire ce travail. Nous avons besoin d'analyses afin de pouvoir donner un sens à cette lutte politique qui commence.

– *Connaissez-vous une prison modèle?*

– Non. Mais il *existe* de meilleures prisons qu'en France. En Suède, il y a quinze ans, sur la route qui va d'Uppsala à Stockholm, j'ai vu un établissement qui correspondait à un bâtiment scolaire français très confortable. Le problème n'est pas prison modèle ou abolition des prisons. Actuellement, dans notre système, la marginalisation est réalisée par la prison. Cette marginalisation ne disparaîtra pas automatiquement en abolissant la prison. La société instaurerait tout simplement un autre moyen. Le problème est le suivant : offrir une critique du système qui explique le processus par lequel la société actuelle pousse en marge une partie de la population. Voilà.

106 *Les intellectuels et le pouvoir*

« Les intellectuels et le pouvoir » (entretien avec G. Deleuze; 4 mars 1972), *L'Arc*, n° 49 : *Gilles Deleuze*, 2e trimestre 1972, pp. 3-10.

M. Foucault : Un mao me disait : « Sartre, je comprends bien pourquoi il est avec nous, pourquoi il fait de la politique et dans quel sens il en fait; toi, à la rigueur, je comprends un peu, tu as toujours posé le problème de l'enfermement. Mais Deleuze, vraiment, je ne comprends pas. » Cette question m'a prodigieusement étonné, parce que moi, ça me paraît très clair.

G. Deleuze : C'est peut-être que nous sommes en train de vivre d'une nouvelle manière les rapports théorie-pratique. Tantôt on concevait la pratique comme une application de la théorie, comme une conséquence, tantôt, au contraire, comme devant inspirer la théorie, comme étant elle-même créatrice pour une forme de théorie à venir. De toute façon, on concevait leurs rapports sous forme d'un processus de totalisation, dans un sens ou dans l'autre. Peut-être que, pour nous, la question se pose autrement. Les rapports théorie-pratique sont beaucoup plus partiels et fragmentaires. D'une part, une théorie est toujours locale, relative à un petit domaine, et elle peut avoir son application dans un autre domaine, plus ou moins lointain. Le rapport d'application n'est jamais de ressemblance. D'autre part, dès que la théorie s'enfonce dans son propre domaine, elle aboutit à des obstacles, des murs, des heurts qui rendent nécessaire qu'elle soit relayée par un autre type de discours (c'est cet autre type qui fait passer éventuellement à un domaine différent). La pratique est un ensemble de relais d'un point théorique à un autre, et la théorie, un relais d'une pratique à une autre. Aucune théorie ne peut se développer sans rencontrer une espèce de mur, et il faut la pratique pour percer le mur. Par exemple, vous, vous avez commencé par analyser théoriquement un milieu d'enfermement comme l'asile psychiatrique au XIXe siècle dans la société capitaliste. Puis vous débouchez sur la nécessité que des gens précisément enfermés se mettent à parler pour leur compte, qu'ils opèrent un relais (ou bien, au contraire, c'est vous qui étiez déjà un relais par rapport à eux), et ces gens se trouvent dans les prisons, ils sont dans les prisons. Quand vous avez organisé le Groupe d'information sur les prisons, ç'a été sur cette base : instaurer les conditions où les prisonniers pourraient eux-mêmes parler. Ce serait tout à fait faux de dire, comme semblait dire le mao, que vous passiez à la pratique en appliquant vos théories. Il n'y avait là ni application, ni projet de réforme, ni enquête au sens traditionnel. Il y avait tout autre chose : un système de relais dans un ensemble, dans une multiplicité de pièces et de morceaux à la fois théoriques et pratiques. Pour nous, l'intellectuel théoricien a cessé d'être un sujet, une conscience représentante ou représentative. Ceux qui agissent et qui luttent ont cessé d'être représentés, fût-ce par un parti, un syndicat qui s'arrogeraient à leur tour le droit d'être leur conscience. Qui parle et qui agit? c'est toujours une multiplicité, même dans la personne qui parle ou qui

agit. Nous sommes tous des groupuscules. Il n'y a plus de représentation, il n'y a que de l'action, de l'action de théorie, de l'action de pratique dans des rapports de relais ou de réseaux.

M. Foucault : Il me semble que la politisation d'un intellectuel se faisait traditionnellement à partir de deux choses : sa position d'intellectuel dans la société bourgeoise, dans le système de la production capitaliste, dans l'idéologie qu'elle produit ou impose (être exploité, réduit à la misère, rejeté, « maudit », accusé de subversion, d'immoralité, etc.); son propre discours en tant qu'il révélait une certaine vérité, qu'il découvrait des rapports politiques là où l'on n'en percevait pas. Ces deux formes de politisation n'étaient pas étrangères l'une à l'autre, mais ne coïncidaient pas non plus forcément. Il y avait le type du « maudit » et le type du « socialiste ». Ces deux politisations se confondirent facilement en certains moments de réaction violente de la part du pouvoir, après 1848, après la Commune, après 1940 : l'intellectuel était rejeté, persécuté au moment même où les « choses » apparaissaient dans leur « vérité », au moment où il ne fallait pas dire que le roi était nu. L'intellectuel disait le vrai à ceux qui ne le voyaient pas encore et au nom de ceux qui ne pouvaient pas le dire : conscience et éloquence.

Or ce que les intellectuels ont découvert depuis la poussée récente, c'est que les masses n'ont pas besoin d'eux pour savoir; elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux qu'eux; et elles le disent fort bien. Mais il existe un système de pouvoir qui barre, interdit, invalide ce discours et ce savoir. Pouvoir qui n'est pas seulement dans les instances supérieures de la censure, mais qui s'enfonce très profondément, très subtilement dans tout le réseau de la société. Eux-mêmes, intellectuels, font partie de ce système de pouvoir, l'idée qu'ils sont les agents de la « conscience » et du discours fait elle-même partie de ce système. Le rôle de l'intellectuel n'est plus de se placer « un peu en avant ou un peu à côté » pour dire la vérité muette de tous; c'est plutôt de lutter contre les formes de pouvoir là où il en est à la fois l'objet et l'instrument : dans l'ordre du « savoir », de la « vérité », de la « conscience », du « discours ».

C'est en cela que la théorie n'exprimera pas, ne traduira pas, n'appliquera pas une pratique, elle est une pratique. Mais locale et régionale, comme vous le dites : non totalisatrice. Lutte contre le pouvoir, lutte pour le faire apparaître et l'entamer là où il est le plus invisible et le plus insidieux. Lutte non pour une « prise de conscience » (il y a longtemps que la conscience comme savoir est acquise par les masses, et que la conscience comme sujet est prise,

occupée par la bourgeoisie), mais pour la sape et la prise du pouvoir, à côté, avec tous ceux qui luttent pour elle, et non en retrait pour les éclairer. Une « théorie », c'est le système régional de cette lutte.

G. Deleuze : C'est ça, une théorie, c'est exactement comme une boîte à outils. Rien à voir avec le signifiant... Il faut que ça serve, il faut que ça fonctionne. Et pas pour soi-même. S'il n'y a pas des gens pour s'en servir, à commencer par le théoricien lui-même qui cesse alors d'être théoricien, c'est qu'elle ne vaut rien, ou que le moment n'est pas venu. On ne revient pas sur une théorie, on en fait d'autres, on en a d'autres à faire. C'est curieux que ce soit un auteur qui passe pour un pur intellectuel, Proust, qui l'ait dit si clairement : traitez mon livre comme une paire de lunettes dirigée sur le dehors, eh bien, si elles ne vous vont pas, prenez-en d'autres, trouvez vous-même votre appareil qui est forcément un appareil de combat. La théorie, ça ne se totalise pas, ça se multiplie et ça multiplie. C'est le pouvoir qui par nature opère des totalisations, et vous, vous dites exactement : la théorie par nature est contre le pouvoir. Dès qu'une théorie s'enfonce en tel ou tel point, elle se heurte à l'impossibilité d'avoir la moindre conséquence pratique, sans que se fasse une explosion, au besoin à un tout autre point. C'est pour cette raison que la notion de réforme est si bête et hypocrite. Ou bien la réforme est élaborée par des gens qui se prétendent représentatifs et qui font profession de parler pour les autres, au nom des autres, et c'est un aménagement du pouvoir, une distribution de pouvoir qui se double d'une répression accrue. Ou bien c'est une réforme réclamée, exigée par ceux qu'elle concerne, et elle cesse d'être une réforme, c'est une action révolutionnaire qui, du fond de son caractère partiel, est déterminée à mettre en question la totalité du pouvoir et de sa hiérarchie. C'est évident dans les prisons : la plus minuscule, la plus modeste revendication des prisonniers suffit à dégonfler la pseudo-réforme Pleven. Si les petits enfants arrivaient à faire entendre leurs protestations dans une maternelle, ou même simplement leurs questions, ça suffirait à faire une explosion dans l'ensemble du système de l'enseignement. En vérité, ce système où nous vivons *ne peut rien supporter* : d'où sa fragilité radicale en chaque point, en même temps que sa force de répression globale. À mon avis, vous avez été le premier à nous apprendre quelque chose de fondamental, à la fois dans vos livres et dans un domaine pratique : l'indignité de parler pour les autres. Je veux dire : on se moquait de la représentation, on disait que c'était fini, mais on ne tirait pas la conséquence de cette conversion « théorique », à savoir

que la théorie exigeait que les gens concernés parlent enfin pratiquement pour leur compte.

M. Foucault : Et quand les prisonniers se sont mis à parler, ils avaient eux-mêmes une théorie de la prison, de la pénalité, de la justice. Cette espèce de discours contre le pouvoir, ce contre-discours tenu par les prisonniers ou ceux qu'on appelle les délinquants, c'est ça qui compte, et non une théorie *sur* la délinquance. Ce problème de la prison est un problème local et marginal, parce qu'il ne passe pas plus de 100 000 personnes par an dans les prisons ; en tout aujourd'hui en France, il y a peut-être 300 000 ou 400 000 personnes qui sont passées par la prison. Or ce problème marginal secoue les gens. J'ai été surpris de voir qu'on pouvait intéresser au problème des prisons tant de gens qui n'étaient pas en prison, surpris de voir tant de gens qui n'étaient pas prédestinés à entendre ce discours des détenus, et comment finalement ils l'entendaient. Comment l'expliquer ? N'est-ce pas que, d'une façon générale, le système pénal est la forme où le pouvoir comme pouvoir se montre de la façon la plus manifeste ? Mettre quelqu'un en prison, le garder en prison, le priver de nourriture, de chauffage, l'empêcher de sortir, de faire l'amour, etc., c'est bien là la manifestation de pouvoir la plus délirante qu'on puisse imaginer. L'autre jour, je parlais avec une femme qui a été en prison, et elle disait : « Quand on pense que moi qui ai quarante ans, on m'a punie un jour en prison en me mettant au pain sec. » Ce qui frappe dans cette histoire, c'est non seulement la puérilité de l'exercice du pouvoir, mais aussi le cynisme avec lequel il s'exerce comme pouvoir, sous la forme la plus archaïque, la plus puérile, la plus infantile. Réduire quelqu'un au pain et à l'eau, enfin, on nous apprend ça quand on est gosse. La prison est le seul endroit où le pouvoir peut se manifester à l'état nu dans ses dimensions les plus excessives, et se justifier comme pouvoir moral. « J'ai bien raison de punir, puisque vous savez qu'il est vilain de voler, de tuer... » C'est ça qui est fascinant dans les prisons, que pour une fois le pouvoir ne se cache pas, qu'il ne se masque pas, qu'il se montre comme tyrannie poussée dans les plus infimes détails, cyniquement lui-même, et en même temps il est pur, il est entièrement « justifié », puisqu'il peut se formuler entièrement à l'intérieur d'une morale qui encadre son exercice : sa tyrannie brute apparaît alors comme domination sereine du Bien sur le Mal, de l'ordre sur le désordre.

G. Deleuze : Du coup, l'inverse est également vrai. Ce ne sont pas seulement les prisonniers qui sont traités comme des enfants, mais les enfants comme des prisonniers. Les enfants subissent une infantilisation qui n'est pas la leur. En ce sens, il est vrai que les écoles sont un peu des prisons, les usines sont beaucoup des prisons. Il suffit de voir l'entrée chez Renault. Ou ailleurs : trois bons pour faire pipi dans la journée. Vous avez trouvé un texte de Jeremy Bentham du XVIII[e] siècle, qui propose précisément une réforme des prisons : au nom de cette haute réforme, il établit un système circulaire où à la fois la prison rénovée sert de modèle et où l'on passe insensiblement de l'école à la manufacture, de la manufacture à la prison, et inversement. C'est cela, l'essence du réformisme, de la représentation réformée. Au contraire, quand les gens se mettent à parler et à agir en leur nom, ils n'opposent pas une représentation même renversée à une autre, ils n'opposent pas une autre représentativité à la fausse représentativité du pouvoir. Par exemple, je me rappelle que vous disiez qu'il n'y a pas de justice populaire contre la justice, ça se passe à un autre niveau.

M. Foucault : Je pense que, sous la haine que le peuple a de la justice, des juges, des tribunaux, des prisons, il ne faut pas voir seulement l'idée d'une autre justice meilleure et plus juste, mais d'abord et avant tout la perception d'un point singulier où le pouvoir s'exerce aux dépens du peuple. La lutte antijudiciaire est une lutte contre le pouvoir, et je ne crois pas que ce soit une lutte contre les injustices, contre les injustices de la justice et pour un meilleur fonctionnement de l'institution judiciaire. Il est tout de même frappant que chaque fois qu'il y a eu des émeutes, révoltes et séditions, l'appareil judiciaire a été la cible, en même temps et au même titre que l'appareil fiscal, l'armée et les autres formes du pouvoir. Mon hypothèse, mais ce n'est qu'une hypothèse, est que les tribunaux populaires, par exemple au moment de la Révolution, ont été une manière pour la petite bourgeoisie alliée aux masses de récupérer, de rattraper le mouvement de lutte contre la justice. Et, pour le rattraper, on a proposé ce système du tribunal qui se réfère à une justice qui pourrait être juste, à un juge qui pourrait rendre une sentence juste. La forme même du tribunal appartient à une idéologie de la justice qui est celle de la bourgeoisie.

G. Deleuze : Si l'on considère la situation actuelle, le pouvoir a forcément une vision totale ou globale. Je veux dire que toutes les formes de répression actuelles, qui sont multiples, se totalisent facilement du point de vue du pouvoir : la répression raciste contre les immigrés, la répression dans les usines, la répression dans l'enseignement, la répression contre les jeunes en général. Il ne faut pas chercher seulement l'unité de toutes ces formes dans une réaction à Mai 68, mais beaucoup plus dans une préparation et une organisa-

tion concertées de notre avenir prochain. Le capitalisme français a grand besoin d'un « volant » de chômage, et abandonne le masque libéral et paternel du plein emploi. C'est de ce point de vue que trouvent leur unité : la limitation de l'immigration, une fois dit qu'on confiait aux émigrés les travaux les plus durs et ingrats, la répression dans les usines, puisqu'il s'agit de redonner au Français le « goût » d'un travail de plus en plus dur, la lutte contre les jeunes et la répression dans l'enseignement, puisque la répression policière est d'autant plus vive qu'on a moins besoin de jeunes sur le marché du travail. Toutes sortes de catégories professionnelles vont être conviées à exercer des fonctions policières de plus en plus précises : professeurs, psychiatres, éducateurs en tout genre, etc. Il y a là quelque chose que vous annoncez depuis longtemps, et qu'on pensait ne pas pouvoir se produire : le renforcement de toutes les structures d'enfermement. Alors, face à cette politique globale du pouvoir, on fait des ripostes locales, des contre-feux, des défenses actives et parfois préventives. Nous n'avons pas à totaliser ce qui ne se totalise que du côté du pouvoir et que nous ne pourrions totaliser de notre côté qu'en restaurant des formes représentatives de centralisme et de hiérarchie. En revanche, ce que nous avons à faire, c'est arriver à instaurer des liaisons latérales, tout un système de réseaux, de bases populaires. Et c'est ça qui est difficile. En tout cas, la réalité pour nous ne passe pas du tout par la politique au sens traditionnel de compétition et de distribution de pouvoir, d'instances dites représentatives à la P.C. ou à la C.G.T. La réalité, c'est ce qui se passe effectivement aujourd'hui dans une usine, dans une école, dans une caserne, dans une prison, dans un commissariat. Si bien que l'action comporte un type d'information d'une nature toute différente des informations des journaux (ainsi le type d'information de l'Agence de presse Libération).

M. Foucault : Cette difficulté, notre embarras à trouver les formes de lutte adéquates ne viennent-ils pas de ce que nous ignorons encore ce que c'est que le pouvoir? Après tout, il a fallu attendre le XIXe siècle pour savoir ce que c'était que l'exploitation, mais on ne sait peut-être toujours pas ce qu'est le pouvoir. Et Marx et Freud ne sont peut-être pas suffisants pour nous aider à connaître cette chose si énigmatique, à la fois visible et invisible, présente et cachée, investie partout, qu'on appelle le pouvoir. La théorie de l'État, l'analyse traditionnelle des appareils d'État n'épuisent sans doute pas le champ d'exercice et de fonctionnement du pouvoir. C'est le grand inconnu actuellement : qui exerce le pouvoir? et où l'exerce-t-il? Actuellement, on sait à peu près qui exploite, où va le

profit, entre les mains de qui il passe et où il se réinvestit, tandis que le pouvoir... On sait bien que ce ne sont pas les gouvernants qui détiennent le pouvoir. Mais la notion de « classe dirigeante » n'est ni très claire ni très élaborée. « Dominer », « diriger », « gouverner », « groupe au pouvoir », « appareil d'État », etc., il y a là tout un jeu de notions qui demandent à être analysées. De même, il faudrait bien savoir jusqu'où s'exerce le pouvoir, par quels relais et jusqu'à quelles instances souvent infimes, de hiérarchie, de contrôle, de surveillance, d'interdictions, de contraintes. Partout où il y a du pouvoir, le pouvoir s'exerce. Personne à proprement parler n'en est le titulaire; et, pourtant, il s'exerce toujours dans une certaine direction, avec les uns d'un côté et les autres de l'autre; on ne sait pas qui l'a au juste; mais on sait qui ne l'a pas. Si la lecture de vos livres (depuis le *Nietzsche* jusqu'à ce que je pressens de *Capitalisme et Schizophrénie*) a été pour moi si essentielle, c'est qu'ils me paraissent aller très loin dans la position de ce problème : sous ce vieux thème du sens, signifié, signifiant, etc., enfin la question du pouvoir, de l'inégalité des pouvoirs, de leurs luttes. Chaque lutte se développe autour d'un foyer particulier de pouvoir (l'un de ces innombrables petits foyers que peuvent être un petit chef, un gardien de H.L.M., un directeur de prison, un juge, un responsable syndical, un rédacteur en chef de journal). Et si désigner les foyers, les dénoncer, en parler publiquement, c'est une lutte, ce n'est pas parce que personne n'en avait encore conscience, mais c'est parce que prendre la parole à ce sujet, forcer le réseau de l'information institutionnelle, nommer, dire qui a fait quoi, désigner la cible, c'est un premier retournement du pouvoir, c'est un premier pas pour d'autres luttes contre le pouvoir. Si des discours comme ceux, par exemple, des détenus ou des médecins de prison sont des luttes, c'est parce qu'ils confisquent au moins un instant le pouvoir de parler de la prison, actuellement occupé par la seule administration et ses compères réformateurs. Le discours de lutte ne s'oppose pas à l'inconscient : il s'oppose au secret. Ça a l'air d'être beaucoup moins. Et si c'était beaucoup plus? Il y a toute une série d'équivoques à propos du « caché », du « refoulé », du « non-dit », qui permettent de « psychanalyser » à bas prix ce qui doit être l'objet d'une lutte. Le secret est peut-être plus difficile à lever que l'inconscient. Les deux thèmes qu'on rencontrait fréquemment hier encore, « L'écriture, c'est le refoulé » et « L'écriture est de plein droit subversive », me semblent bien trahir un certain nombre d'opérations qu'il faut dénoncer sévèrement.

G. Deleuze : Quant à ce problème que vous posez : on voit bien

qui exploite, qui profite, qui gouverne, mais le pouvoir est encore quelque chose de plus diffus, je ferai l'hypothèse suivante : même et surtout le marxisme a déterminé le problème en termes d'intérêt (le pouvoir est détenu par une classe dominante définie par ses intérêts). Du coup, on se heurte à la question : comment se fait-il que des gens qui n'y ont pas tellement intérêt suivent, épousent étroitement le pouvoir, en quémandent une parcelle? C'est peut-être que, en termes d'*investissements*, aussi bien économiques qu'inconscients, l'intérêt n'est pas le dernier mot, il y a des investissements de désir qui expliquent qu'on puisse au besoin désirer, non pas contre son intérêt, puisque l'intérêt suit toujours et se trouve là où le désir le met, mais désirer d'une manière plus profonde et diffuse que son intérêt. Il faut accepter d'entendre le cri de Reich : non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme à tel moment! Il y a des investissements de désir qui modèlent le pouvoir et le diffusent, et qui font que le pouvoir se trouve aussi bien au niveau du flic que du Premier ministre, et qu'il n'y a pas différence de nature absolument entre le pouvoir qu'exerce un petit flic et le pouvoir qu'exerce un ministre. C'est la nature des investissements de désir sur un corps social qui explique pourquoi des partis ou des syndicats, qui auraient ou devraient avoir des investissements révolutionnaires au nom des intérêts de classe, peuvent avoir des investissements réformistes ou parfaitement réactionnaires au niveau du désir.

M. Foucault : Comme vous dites, les rapports entre désir, pouvoir et intérêt sont plus complexes qu'on ne le croit d'ordinaire, et ce n'est pas forcément ceux qui exercent le pouvoir qui ont intérêt à l'exercer; ceux qui ont intérêt à l'exercer ne l'exercent pas, et le désir du pouvoir joue entre le pouvoir et l'intérêt un jeu qui est encore singulier. Il arrive que les masses, au moment du fascisme, désirent que certains exercent le pouvoir, certains qui ne se confondent pas avec elles pourtant, puisque le pouvoir s'exercera sur elles et à leurs dépens, jusqu'à leur mort, leur sacrifice, leur massacre, et elles désirent pourtant ce pouvoir, elles désirent que ce pouvoir soit exercé. Ce jeu du désir, du pouvoir et de l'intérêt est encore peu connu. Il a fallu longtemps pour savoir ce que c'était que l'exploitation. Et le désir, ç'a été et c'est encore une longue affaire. Il est possible que maintenant les luttes qui se mènent, et puis ces théories locales, régionales, discontinues qui sont en train de s'élaborer dans ces luttes et font absolument corps avec elles, ce soit le début d'une découverte de la manière dont s'exerce le pouvoir.

G. Deleuze : Alors, je reviens à la question : le mouvement révolutionnaire actuel est à multiples foyers, et ce n'est pas faiblesse et

insuffisance, puisqu'une certaine totalisation appartient plutôt au pouvoir et à la réaction. Par exemple le Viêt-nam, c'est une formidable riposte locale. Mais comment concevoir les réseaux, les liaisons transversales entre ces points actifs discontinus, d'un pays à un autre ou à l'intérieur d'un même pays?

M. Foucault : Cette discontinuité géographique dont vous parlez signifie peut-être ceci : du moment qu'on lutte contre l'exploitation, c'est le prolétariat qui non seulement mène la lutte, mais définit les cibles, les méthodes, les lieux et les instruments de lutte; s'allier au prolétariat, c'est le rejoindre sur ses positions, sur son idéologie, c'est reprendre les motifs de son combat. C'est se fondre. Mais si c'est contre le pouvoir qu'on lutte, alors tous ceux sur qui s'exerce le pouvoir comme abus, tous ceux qui le reconnaissent comme intolérable peuvent engager la lutte là où ils se trouvent et à partir de leur activité (ou passivité) propre. En engageant cette lutte qui est la leur, dont ils connaissent parfaitement la cible et dont ils peuvent déterminer la méthode, ils entrent dans le processus révolutionnaire. Comme alliés bien sûr du prolétariat, puisque, si le pouvoir s'exerce comme il s'exerce, c'est bien pour maintenir l'exploitation capitaliste. Ils servent réellement la cause de la révolution prolétarienne en luttant précisément là où l'oppression s'exerce sur eux. Les femmes, les prisonniers, les soldats du contingent, les malades dans les hôpitaux, les homosexuels ont entamé en ce moment une lutte spécifique contre la forme particulière de pouvoir, de contrainte, de contrôle qui s'exerce sur eux. De telles luttes font partie actuellement du mouvement révolutionnaire, à condition qu'elles soient radicales, sans compromis ni réformisme, sans tentative pour aménager le même pouvoir avec tout au plus un changement de titulaire. Et ces mouvements sont liés au mouvement révolutionnaire du prolétariat lui-même dans la mesure où il a à combattre tous les contrôles et contraintes qui reconduisent partout le même pouvoir.

C'est-à-dire que la généralité de la lutte ne se fait certainement pas dans la forme de cette totalisation dont vous parliez tout à l'heure, cette totalisation théorique, dans la forme de la « vérité ». Ce qui fait la généralité de la lutte, c'est le système même du pouvoir, toutes les formes d'exercice et d'application du pouvoir.

G. Deleuze : Et qu'on ne peut rien toucher à un point quelconque d'application sans qu'on se trouve confronté à cet ensemble diffus, que dès lors on est forcément amené à vouloir faire sauter, à partir de la plus petite revendication qui soit. Toute défense ou toute attaque révolutionnaire partielle rejoint de cette façon la lutte ouvrière.

107 Table ronde

« Table ronde » (entretien avec J.-M. Domenach, J. Donzelot, J. Julliard, P. Meyer, R. Pucheu, P. Thibaud, J.-R. Tréanton, P. Virilio), *Esprit*, n° 413 : *Normalisation et Contrôle social (Pourquoi le travail social?)*, avril-mai 1972, pp. 678-703.

RÉCLUSION ET CAPITALISME

J.-M. Domenach * : Voici notre première question :

Les comportements asociaux ou antisociaux étaient jusqu'à une époque récente pensés et traités en termes juridiques (prisonniers, relégués, aliénés, interdits, etc.). De plus en plus, ils sont pensés et traités en termes cliniques (caractériels, psychopathes, malades mentaux, etc.). Que vous semble recouvrir cette évolution?

J. Donzelot ** : La formulation de cette question me gêne. Je préférerais l'inverse. N'est-ce pas mettre la charrue avant les bœufs que de parler de comportements asociaux ou antisociaux, alors que les comportements sont d'abord déterminés par un certain découpage institutionnel? Les gens qu'on place dans les institutions y sont en vertu d'un rapport de pouvoir, que le juridique et le clinique ne font qu'entériner, en allant d'ailleurs de pair.

P. Meyer *** : Oui, mais est-il indifférent que l'accent principal soit mis, comme naguère, sur le juridique, ou comme maintenant sur le clinique?

M. Foucault : Je voudrais introduire une petite précision historique. Je ne sais pas si elle est de nature à changer la position du problème. Je pense, comme Donzelot, qu'en effet les catégories juridiques de l'exclusion ont régulièrement leurs corrélatifs médicaux ou cliniques. Ce qui fait illusion sans doute, c'est que les termes juridiques, pour un certain nombre de raisons, sont à peu près stables et constants, alors que les catégories cliniques, au contraire, sont relativement instables et se sont vite renouvelées.

Il est vrai que la notion de caractériel est récente, mais ça ne signifie pas que le doublage juridico-clinique, ou la reprise d'une catégorie juridique en catégorie clinique, soit un phénomène récent, car, avant les caractériels, il y avait les dégénérés, et, avant les dégénérés, il y avait les monomaniaques, et ces notions sont autant juridiques que médicales. En revanche, il y a eu un grand triage policier qui, je crois, a commencé en Occident à partir du XVe siècle, et qui a

* Directeur de la revue *Esprit* et l'un des porte-parole du G.I.P.

** Sociologue, enseignant à l'université de Nanterre, très actif au sein du G.I.P., il conduisait alors, avec P. Meyer, une enquête sur la justice et l'enfance.

*** Sociologue et journaliste.

été la chasse aux vagabonds, la chasse aux mendiants, la chasse aux oisifs; cette pratique de la sélection, de l'exclusion, de l'enfermement policier est restée en dehors du champ de la pratique judiciaire, juridique. Le parlement de Paris a été pendant un certain nombre d'années chargé d'assurer la police des vagabonds et des mendiants à Paris, mais il a été très vite dessaisi, et pratiquement elle était assurée par des institutions et des appareils tout à fait différents de l'appareil juridique normal. Et puis, au début du XIXe siècle, toutes les pratiques policières de sélection sociale ont été réintégrées à l'intérieur de la pratique judiciaire parce que, dans l'État napoléonien, police, justice et institutions pénitentiaires ont été articulées les unes sur les autres et, au moment même où ces pratiques s'intégraient à la pratique judiciaire, donc policière, au même moment sont apparues, pour les justifier, pour les doubler, pour en donner une autre lecture (pas pour leur donner une autre lisibilité) des catégories psychologiques, psychiatriques, sociologiques nouvelles.

P. Meyer : Mais alors deux remarques : la différence, semble-t-il, entre le caractériel d'aujourd'hui et le dégénéré d'autrefois, c'est que le dégénéré n'appelait pas toute une pléiade de techniciens de la relation, de la rééducation, de la réadaptation, etc. D'autre part, vous dites qu'il y a eu d'abord l'appareil pénal et qu'il s'est doublé ensuite de l'appareil psychiatrique; ne sont-ils pas actuellement dans un rapport inversé?

M. Foucault : Je suis bien d'accord avec vous. Il est certain que le jeu entre le pénal et le psychiatrique, le juridique et le psychologique s'est certainement beaucoup modifié depuis cent cinquante ans, mais je crois tout de même que l'un et l'autre sont nés de pratiques sociales qui étaient celles de la sélection, de l'exclusion, qu'ils sont nés l'un et l'autre de pratiques policières qui ont été intégrées à l'univers juridique d'une façon relativement tardive. Quand vous dites : maintenant, il y a des techniciens qui sont chargés de traiter les caractériels alors que les dégénérés n'étaient pas traitables, vous avez tout à fait raison. Mais, dans les années 1820-1830, au moment où sont nés simultanément les grandes prisons et les grands hôpitaux psychiatriques, quand les jurys avaient affaire à des crimes comme un parricide ou un meurtre d'enfant, les jurés étaient très embarrassés : ils avaient à choisir entre la prison et l'hôpital, deux solutions qui étaient finalement à peu près équivalentes. Le problème était : il faut de toute façon enfermer le type; quel sera l'internement le plus sûr : celui de la prison ou celui de l'hôpital? La communication médecine-police est ancienne.

P. Meyer : J'ai été frappé, dans un travail que j'ai fait sur l'image de la folie dans la population « non folle », de constater qu'un grand nombre de personnes se considéraient comme des malades mentaux en puissance. Il y a sans doute là un effet de la vulgarisation de la psychanalyse. Mais il faut constater aussi que cette nouvelle image de la folie, lorsqu'elle s'articule avec une volonté de « cliniciser » le social, crée un nouveau mode de transmission de la loi.

J. Donzelot : Je crois que ce que tu veux dire, c'est qu'au début du XIXe siècle, par exemple, il y avait une conception un peu « chosiste » des catégories : relégués, ségrégués, etc., et que le savoir ne faisait qu'entériner purement et simplement une ségrégation ; tandis que, maintenant on a l'impression que ce savoir donne une vision un peu plus diaphane, un peu plus fluide de la maladie ou de ces catégories, et devient conducteur d'un nouveau type de surveillance. Le savoir devient en quelque sorte instrument et pas simplement alibi. C'est ce que tu disais en parlant de représentations nouvelles : tout le monde se vit comme malade potentiel... On a pu alors mettre en place simultanément un système de prévention qui induit ces représentations.

*P. Virilio * :* J'ai cru comprendre quelque chose qui m'intéresse beaucoup dans ce que disait Foucault tout à l'heure : c'est que la sociatrie aurait précédé la psychiatrie. Ça m'intéresse, car où sont les asiles aujourd'hui ? Sont-ils fermés, sont-ils ouverts ? Si on voit ce qui vient de se passer récemment en Grande-Bretagne avec la décision de la Chambre des communes de faire disparaître d'ici vingt ans tous les asiles, c'est très important. On s'aperçoit qu'on se retrouve dans la situation qui était celle que vous décriviez dans l'*Histoire de la folie*, au Moyen Âge, avant l'internement ; mais pas tout à fait dans les mêmes conditions, c'est-à-dire que les fous, les déviants sont « libérés » dans l'ensemble du territoire, mais dans un territoire qui est cette fois complètement contrôlé, contrairement à la période médiévale. Que pensez-vous de cette notion d'une sociatrie, au sens le plus large du mot, précédant la psychiatrie ?

M. Foucault : La décision de la Chambre des communes est en effet remarquable, elle est même stupéfiante, et je demande s'ils voient très bien jusqu'où ça va, à moins qu'ils ne sachent très bien jusqu'où ça ne peut aller. Parce que les sociétés capitalistes, et jusqu'à présent également les sociétés qui se disent non capitalistes, sont tout de même des sociétés enfermantes. Si on classait les sociétés selon la manière dont elles se débarrassent non pas de leurs morts, mais de leurs vivants, on aurait une classification en sociétés massacrantes ou sociétés à meurtres rituels, sociétés à exil, sociétés à réparation, sociétés à enfermement. Cela me paraît être les quatre grands types. Que la société capitaliste soit une société à enfermement, je crois que c'est un constat que l'on a vraiment du mal à expliquer. Pourquoi faut-il en effet que ce soit une société enfermante, cette société où la force de travail se vend ? L'oisiveté, le vagabondage, les migrations de ceux qui vont chercher de meilleurs salaires ailleurs, tout cela entraîne le quadrillage de cette masse, la possibilité de la remettre sur le marché de l'emploi ; tout cela est inscrit dans la pratique même de l'enfermement, de telle sorte que, quand une société, même capitaliste comme la société britannique, déclare qu'il n'y a plus d'enfermement, du moins pour les fous, je me pose la question : est-ce que ça veut dire que l'autre grande moitié de l'enfermement, la prison, va disparaître ou est-ce qu'au contraire elle va occuper l'espace laissé vide par l'asile ? Est-ce que la Grande-Bretagne ne fait pas l'inverse de ce qu'est en train de faire l'Union soviétique ? L'U.R.S.S. généralise l'hôpital psychiatrique, elle lui fait jouer le rôle des prisons. Est-ce que la Grande-Bretagne ne sera pas amenée à étendre la fonction des prisons, même si elles sont prodigieusement améliorées ?

P. Meyer : Dans son article de *Topique* *, Donzelot parlait d'une dévalorisation générale de l'enfermement dans les sociétés industrielles avancées. Est-ce qu'il pense, comme Virilio, que cette dévalorisation de l'enfermement s'accompagne de la mise en place d'un réseau de contrôleurs sociaux ?

J. Donzelot : Il ne me semble pas qu'il soit question d'une suppression de l'enfermement, je crois simplement qu'il est dévalorisé et qu'on assiste à une diffusion extérieure des procédures du renfermement, qui conserve les lieux d'enfermement comme glacis d'appui. Diminution de la prison, mais sur la base d'un contrôle et d'un système de surveillance et de maintien des gens en place, qui aura la même fonction.

M. Foucault : C'est pour ça que votre question m'avait beaucoup intéressé, tout en me laissant réticent. Si on réduit le problème à ces deux termes : le juridique et le psychologique, on en arrive à dire ceci : ou bien le discours psychologique découvre la vérité de ce que

* Architecte et écrivain.

* Donzelot (J.), « Espace clos, travail et moralisation. Genèse et transformation parallèles de la prison et de l'hôpital psychiatrique », *Topique*, n° 3, mai 1970, pp. 125-152 ; « Le troisième âge de la répression », *ibid.*, n° 6, mars 1972, pp. 93-130.

la pratique judiciaire faisait à l'aveugle – c'est une conception positiviste que vous trouvez très fréquemment chez les historiens de la médecine et chez les psychologues quand ils vous disent : mais qu'est-ce que c'était que les sorciers? c'étaient les névrosés –, ou bien, si on fait une analyse en style purement relativiste, on admet que le juridique et le psychologique sont deux lectures d'un seul et même phénomène, lecture qui, au XIXe siècle, a été surtout juridique, qui, au XXe est psychologique, sans que le psychologique soit mieux fondé que le juridique. Pour ma part, j'introduirai un troisième terme que j'appellerai grossièrement policier : une pratique sélective, exclusive, enfermante, etc., sur le fond de laquelle vous voyez se bâtir des pratiques et des discours juridiques, psychologiques, etc.

J.-R. Tréanton * : Le hasard a fait que j'ai participé il y a quelques jours à une séance de travail où des historiens étudiaient un recensement du XVIIe siècle à Lille. On voyait très bien comment procédaient les agents du recensement : ils allaient de maison en maison et la question principale qu'ils posaient aux gens était « Est-ce que vous êtes né dans la ville? » L'historien qui faisait l'exposé nous disait que la question était motivée par le fait que celui qui n'était pas né dans la ville pouvait être expulsé, exclu au premier prétexte. Le recensement date de 1670 : peut-on dire que la société était vraiment capitaliste? L'exclusion policière au niveau du recensement était quelque chose de beaucoup plus grave qu'à notre époque. Je dirais que nos sociétés sont des sociétés qui pratiquent relativement peu l'exclusion, qui acceptent librement ne serait-ce que l'immigration pour parler des travailleurs étrangers, et à qui il ne viendrait absolument pas l'idée d'expulser d'une localité celui qui n'y est pas né. La disparition d'un droit territorial dans nos sociétés me semble le contraire de l'exclusion. Il est possible qu'on doive mettre ce fait en liaison avec les procédures d'enfermement, mais ici je voudrais citer un autre fait historique : dans les années 1800, il y avait trois mille exécutions capitales chaque année en Grande-Bretagne. Alors il me semble que tous les procédés policiers constituent un ensemble, et à cet égard je ne suis pas du tout sûr que notre société soit plus policière que les sociétés d'autrefois. Je ne pense pas qu'actuellement l'enfermement soit considéré dans nos sociétés comme quelque chose de normal.

Nous avons acquis – et c'est tout à fait nouveau par rapport au XIXe siècle –, nous avons acquis mauvaise conscience à l'égard des

* Sociologue, professeur à l'université de Lille, directeur de la *Revue française de sociologie.*

procédures de l'enfermement; il suffit de relire Jules Vallès et de se rappeler la façon dont son père l'avait fait enfermer dans un asile pour s'en débarrasser, avec la complicité de la magistrature de l'époque. Est-ce que ces choses-là actuellement, chez nous, seraient acceptées par l'opinion comme elles l'étaient sous Napoléon III? Autrement dit, je ne pense pas que nous ayons tellement à nous culpabiliser dans ce domaine : je n'ai pas aussi mauvaise conscience que vous.

J. Julliard * : Il me semble en effet que l'enfermement n'est pas un trait caractéristique de la société capitaliste. Le capitalisme, au moment où il prend corps, où il informe véritablement la société française, c'est-à-dire à partir du XIXe siècle, implique au contraire la fin de toute une série de ségrégations, géographiques (le village) ou sociologiques, pour donner naissance au « travailleur nu » dont parle Marx. Il implique donc une mobilité de la main-d'œuvre et même une mobilité sociale, alors qu'au contraire les sociétés précapitalistes postulent des fonctions sociales beaucoup plus définies, un système de castes ou d'ordres. Si donc je constate cet enfermement, je n'arrive pas à l'expliquer par des raisons purement économiques. Je noterai cependant que, dans la mesure où le capitalisme organise la mobilité, à la fois matérielle et sociale, il met fin à ces fortes structures internes, telles que le village, qui savaient contenir leurs propres marginaux (pauvres, aliénés, etc.). Il implique sans doute des techniques d'exclusion ou d'enfermement qui n'ont plus rien à voir avec celles du Moyen Âge, lesquelles sont internes aux institutions elles-mêmes.

J. Donzelot : Auparavant, on opérait avec les moyens du bord, c'était l'exclusion. Mais, maintenant, il y a un très bon système qui est la relégation par le moyen de l'école; l'école, on le sait bien, permet que les gens restent à la place qui leur est assignée selon les exigences du système, et cela en fonction de leur origine sociale. Il y a un livre sur *L'École capitaliste en France* ** qui raconte ça très bien; il parle de deux réseaux d'école : le réseau secondaire-supérieur et le réseau primaire-professionnel; il y en aurait peut-être un troisième, qui serait le réseau juridico-clinique, une espèce de nouvelle couche, de nouvelle strate éducative, qui se fait et qui absorbe un peu les anciens produits d'exclusion. Il y aurait donc une sorte de dialectique, bien que je n'aime pas beaucoup ce mot, entre l'exclusion et

* Historien, à l'époque professeur à l'université de Vincennes, conseiller influent de la C.F.D.T. et du *Nouvel Observateur.*

** Baudelot (C.) et Establet (R.), *L'École capitaliste en France*, Paris, Maspero, 1971.

la relégation; quand ça va bien, quand on peut s'en offrir les moyens, on fait la relégation par les moyens scolaires; quand ça ne suffit pas, on a recours à l'exclusion. Pour moi, c'est tout le problème, il n'est pas plus compliqué que ça.

J. Julliard : En somme, l'enfermement, au sens où nous l'entendons, est un substitut aux sociétés closes précédentes; c'est dans la mesure où ces sociétés s'ouvrent qu'elles n'ont plus ces espèces de régulations internes qu'avaient les sociétés précapitalistes et qu'à ce moment-là on a des types d'enfermement tels que l'asile et la prison.

M. Foucault : Ça a été une technique importante dans la croissance du capitalisme, beaucoup plus, en effet, que dans le fonctionnement du capitalisme pas encore développé.

J. Julliard : Oui, avec le capitalisme naît le couple classes dangereuses-classes laborieuses.

J.-R. Tréanton : Je voudrais revenir sur notre question fondamentale et en laissant l'histoire complètement de côté. Je ne suis pas tellement d'accord avec votre formulation du passage du juridique au clinique, parce que le juridique, le clinique, c'est avant tout de l'individuel. Ce qui est frappant à notre époque, c'est que les problèmes des asociaux et des antisociaux sont de plus en plus conçus en termes de système social. Nous concevons de plus en plus la maladie mentale, les problèmes de la mendicité, de l'exclusion, etc., comme solidaires du système. En sociologie, les travaux de Merton concernant les déviants ont mis l'accent, vers 1935, sur le fait que la déviance, au lieu d'être simplement un accident ou une déviation pathologique de la société, est un produit du système social, et là je pense qu'il y a une véritable rupture. Depuis Merton, des bouquins comme celui de Goffman : *Asiles* *, montrent très bien comment il y a une espèce d'autoproduction de l'asocialité ou de l'antisocialité. On se trouve en présence d'une réflexion qui est véritablement une prise de conscience sociologique, non pas au niveau de l'individuel, clinique ou juridique, mais du système social tout entier.

P. Meyer : C'est justement pourquoi je suis en désaccord avec Donzelot quand il dit qu'il est assez indifférent que l'accent soit mis sur la pénalité ou sur la psychiatrie. Tant que la loi trouve son expression dans une forme juridique, au sens le plus large du terme,

* Goffman (E.), *Asylums*, New York, Doubleday, 1961 (*Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et des autres exclus*, trad. C. et L. Lainé, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1968).

la transgression est possible, cernable, peut-être même appelée, d'une certaine façon, si on entre dans le raisonnement de Mauss sur le tabou. C'est différent quand la loi s'exprime et se transmet sur un mode qui concerne surtout le non-dit. Je prends un exemple : le tabou de l'inceste. Il est effectivement inscrit dans le Code pénal, je crois qu'il l'a été assez tardivement et, de toute façon, personne ne nous a jamais appris qu'il était interdit de coucher avec sa mère, son père, son frère ou sa petite sœur; par contre, l'interdiction de leur donner des coups de poing sur la tête ou de se conduire mal avec eux est une chose dont on nous a rebattu les oreilles. La plus grande difficulté de transgression à l'intérieur d'un groupe social concerne la norme implicite. Le fait qu'on soit passé d'un contrôle social qui prenait des aspects juridiques et pénaux à un contrôle social qui prend des aspects cliniques et « thérapeutiques » nous amène à une diffusion de la norme et à un contrôle de la norme qui échappent à la représentation, à l'appréhension et des individus et de la collectivité. Je pense que c'est en cela que s'est socialisé le traitement de la déviance, et cela me paraît une socialisation négative, une socialisation toujours dans ce même sens de contrôle, mais cette fois-ci beaucoup plus grave.

TRAVAIL SOCIAL ET CONTRÔLE POLICIER

J.- M. Domenach : C'est d'ailleurs le sens de notre deuxième question :

Le travail social accroît constamment son champ d'action. Parti du soutien bénévole à une action d'éradication de la tuberculose et des maladies vénériennes, il est passé par l'assistance sociale professionnelle en milieu sous-prolétaire ou paraprolétaire. Il se trouve aujourd'hui largement implanté dans les entreprises et les administrations. Son évolution la plus récente l'amène à prendre en charge l'animation collective de la population « courante », notamment dans les villes.

Pensez-vous que cet accroissement et cette évolution du travail social aient un rapport avec la nature et l'évolution de notre système économique?

Y a-t-il réellement continuité entre le travail social issu du traitement policier, psychiatrique ou rééducatif des déviants, et l'action sociale auprès de la masse de la population? Cela nous a fait problème pour définir la base de notre numéro. Qu'appelle-t-on travail social aujourd'hui?

J. Julliard : Je vais commencer par une banalité, mais il faut peut-être la rappeler : il n'y a pas de doute que nos sociétés vont

dans le sens d'un isolement fonctionnel croissant des groupes. Pas mal de sociétés, jusqu'à une époque récente, vivaient sur la base de groupes différents. Or, aujourd'hui, il me semble que, au-delà même des marginaux, l'isolement des vieillards, d'un côté, des jeunes qui ne sont pas encore en état de travailler, de l'autre, aboutit à la création de groupes sociaux tels que l'enfance, le monde adulte et la vieillesse, correspondant à des fonctions très différentes dans l'appareil de production. Dans la mesure où l'on a affaire à des regroupements sociaux qui sont déterminés par les rapports de production plus que par tout autre chose, alors effectivement il y a besoin d'interventions sociales pour chacun d'entre eux, parce qu'aucun n'a un équilibre autre que fonctionnel et extérieur.

P. Virilio : Dans le Ve arrondissement et en banlieue, il y a déjà des agents « îlotiers » qui participent à l'action « sociale » en inspectant régulièrement les caves, en circulant sur les paliers des appartements.

P. Meyer : Dans les villes nouvelles comme Cergy-Pontoise et Évry, les cités sont divisées en blocs à l'anglo-saxonne, et à chaque bloc seront attachés un éducateur, une assistante sociale et, je ne l'ai pas inventé, un flic, qui devra être connu dans le quartier, et pourra aussi bien faire les commissions des vieilles dames malades que mettre un délinquant hors d'état de nuire. Alors, que vont faire, dans les blocs, ces éducateurs et ces assistantes sociales? Dans le discours courant, comme le disait Julliard, la désagrégation du tissu social étant perçue par tout le monde, on pense – et c'est comme ça d'ailleurs que se défendent et les intéressés et les gens qui concoctent ces projets – que ces éducateurs et ces assistantes sociales vont être mis là pour inciter à la production de la socialité. En fait, qu'est-ce qu'ils font? Je vais vous donner un exemple précis : un ensemble d'éducateurs dans un bloc d'immeubles a imaginé le projet suivant : aller dans tous les foyers sous-prolétaires du quartier – leur quartier est fortement « délinquantogène » – pour expliquer aux mères comment élever leurs nourrissons de telle façon qu'ils ne se retrouvent pas dans la rue quand ils seront adolescents. La réduction clinique, elle est là, et toutes sortes de théories font l'apologie de cette réduction du concept de délinquance à un concept strictement clinique. Ces éducateurs et ces assistantes sociales, non seulement ne seront pas producteurs de socialité comme on le fait croire officiellement, mais par-dessus le marché ils renforceront le processus d'atomisation et de désagrégation du tissu social, et c'est cela qui me paraît catastrophique, indépendamment du rôle de contrôle social qu'ils peuvent jouer à travers cette transmission d'une nouvelle loi.

J. Donzelot : Je pense qu'il y a une prise en charge. Cette prise en charge est une prise de pouvoir pour aboutir à une dépossession de tous moyens d'avoir une vie collective concertée; c'est vraiment une contre-finalité voulue : le contrôle et la surveillance mis en place à grande échelle s'appellent animation collective!

P. Meyer : L'articulation de cet aspect avec la nature du système économique est le point, à mon avis, qui fait problème, qui doit être cerné de façon plus précise qu'en le reliant purement et simplement à la nature capitaliste de ce système.

J. Donzelot : Pour l'articulation avec l'économique, il faudrait déjà ne pas avoir autonomisé le social en tant que tel et avoir bien pris en considération le fait que cette infiltration se fait dans certaines localités, dans certains quartiers, mais qu'elle ne se fait pas partout, et qu'elle concerne surtout une population de sous-prolétariat ou de paraprolétariat.

P. Meyer : Non, elle concerne de plus en plus, disons, la population moyenne. Par exemple qui va habiter Cergy-Pontoise, qui va habiter Évry? Ce n'est pas la population sous-prolétarienne, c'est même plutôt la moyenne bourgeoisie...

*P. Thibaud * :* Ce travail social est en partie une réponse à des besoins sociaux qui se sont manifestés quelquefois spontanément. Ce qui est mis en place en ce moment à Évry arrive avec des années de retard sur l'apparition d'un militantisme du quartier et du logement, par exemple à Sarcelles ou à la Duchère (à Lyon). Initialement, il y a eu animation revendicative venue de la base. Les observations sur certains de ces comités de quartier montrent qu'y prédomine un type de population assez précis, une population de cadres moyens, de gens qui n'ont pas de grandes responsabilités, ni politiques ni économiques, mais qui ont un niveau culturel suffisant pour souffrir de leur absence de pouvoir dans le cadre de la ville ou de l'entreprise; ce sont eux qui ont manifesté le plus souvent leur existence sur le lieu d'habitation. Leur intervention sur le terrain indique que les manières classiques (politiques, religieuses et surtout économiques) de canaliser le désir d'initiative se sont révélées insuffisantes. Depuis une dizaine d'années, nous sortons de plus en plus du *Welfare State*, c'est-à-dire d'une certaine économie plus ou moins contrôlée par l'État et dont l'objectif social le plus souvent proclamé est le plein emploi. Quand il y a du travail pour tous et que la mystique de la croissance est admise, l'économique peut être le mode de contrôle général de la société. Avec l'ouverture des fron-

* Rédacteur en chef d'*Esprit*.

tières, la formation d'entreprises multinationales, l'insistance sur les capacités concurrentielles, etc., le plein emploi n'est absolument plus à la base du credo économique : non seulement le chômage s'accroît, mais des phénomènes comme l'excédent d'instruction par rapport à ce que demande la production ou les innombrables « nuisances » sociales manifestent une sorte de décollement de l'économique par rapport au social. Donc il faut contrôler ou faire exister le social indépendamment, par des moyens propres, et non pas à travers l'économie qui va de son côté. Entre la production et la population le fossé se creuse. Un nouveau terrain de débats et de conflits apparaît. L'issue peut être aussi bien plus de contrôle que plus d'autonomie.

R. Pucheu * *:* À ce point du débat, je voudrais présenter une observation d'ordre historique en quelque sorte, et poser une question. D'abord, il n'est pas inutile de remarquer qu'au niveau des décideurs le souci d'imaginer et de mettre en œuvre une politique de l'animation est né et s'est développé, me semble-t-il, à partir d'un phénomène précis : l'urbanisation. Plus particulièrement même, ce sont les grands ensembles et les problèmes de vie sociale qu'ils ont révélés par suite de l'inexistence du réseau commercial ou d'équipement collectifs, d'une part, la perspective des villes nouvelles, d'autre part, qui ont sensibilisé à ce que l'on appelle l' « animation », mot dont nul, d'ailleurs, ne connaît exactement le contenu.

Quant à la question, la voici : on a dit, me paraît-il, que, comme inéluctablement, l'animateur virait au contrôleur et on a laissé entendre que c'était voulu. J'aimerais que l'on discerne *qui* veut cette évolution. J'ai un peu peur de ce « qui ». Je n'ai pas l'impression que l'État soit assez bien organisé, qu'il maîtrise si intégralement et avec un génie si machiavélien l'ensemble des processus sociaux pour qu'il soit pensable que quelqu'un, quelque part, anime subrepticement les animateurs. Alors, qui veut ce retournement de l'animateur en contrôleur? L'inconscient collectif, ou quoi donc?

J. Donzelot : Je ne postulais pas un sujet transcendantal qui manipulerait cette société comme ça, mais j'ai simplement souligné le fait que tout le système de l'assistance, qui avait une relative autonomie, est maintenant systématiquement rattaché au judiciaire; il y a une continuité depuis l'assistance de prévention, l'assistance

* Écrivain, auteur du *Guide pour l'univers politique* (Paris, Éditions ouvrières, 1967).

près le tribunal de..., etc. Donc, *grosso modo*, on a les deux faits suivants : d'une part, un rattachement de plus en plus considérable d'un certain nombre d'agents à l'appareil judiciaire et, d'autre part, la diffusion d'un modèle systématique d'interprétation des problèmes humains qui est le psychologisme, mais qui fonctionne surtout idéologiquement.

J.-R. Tréanton : Qu'est-ce qui vous fait dire que les assistants ou les travailleurs sociaux sont rattachés au judiciaire?

J. Donzelot : Les lois.

J.-R. Tréanton : Absolument pas. Je voudrais tout de même qu'on fasse une analyse sociale de ce qu'est l'ensemble de la condition des travailleurs sociaux en France et que l'on s'aperçoive que les travailleurs sociaux ont pour employeurs des collectivités extrêmement diverses, qui sont, ou les caisses d'allocations familiales, ou les communes, ou des mouvements de tout genre. Il y a des assistantes sociales judiciaires aussi, mais qui sont une toute petite minorité, et je suis persuadé que, dans les trois quarts des cas, les travailleurs sociaux ne dépendent pas de ce que vous appelez le judiciaire. À moins de dire que le maire de tel endroit, du fait qu'il est maire et même P.S.U. ou communiste, est automatiquement un policier et un flic, ainsi que les assistantes sociales qui dépendent de lui.

P. Meyer : Si vous voulez un chiffre tiré d'une enquête récente, il y a 50 % d'assistantes sociales qui sont immédiatement payées par l'État et 19 % payées par la Sécurité sociale; ça fait donc 69 % payées par l'État ou par la Sécurité sociale. Le moins qu'on puisse dire est que l'on va vers un regroupement des forces...

J.-R. Tréanton : Je crois que la très grande diversité du corps des travailleurs sociaux est ce qui empêche pratiquement leur prise de conscience, ce qui fait leur crise : ils ont énormément de mal à se syndiquer, ils ont énormément de mal à avoir des conventions collectives par exemple, et ils essaient de prendre conscience de leurs problèmes et des problèmes qu'ils sont obligés d'affronter à travers des structures qui sont très diversifiées. Ce sont pratiquement des employées, des salariées de petites et moyennes entreprises, dans une société où les problèmes se situent désormais au niveau des grosses organisations. Mais de là à généraliser, je ne suis pas du tout d'accord.

P. Virilio : Je croyais que nous devions nous interroger sur l'assistance sociale qui se développe et qui commence à intervenir dans de nouveaux secteurs. Est-ce qu'on ne pourrait pas poser le problème de la légitimité de cette intervention? Vous parlez, comme si ça

allait de soi, de ces quatre-vingt-dix mille travailleurs sociaux, ces cartes d'identité sanitaires, ce quadrillage psychiatrique du territoire, ce contrôle des îlots, cette surveillance généralisée par tous les moyens, électroniques et autres. Pour moi, cela fait problème.

J.-R. Tréanton : Mais je n'ai absolument pas dit que ça allait de soi. J'ai dit tout simplement qu'avant d'affirmer que les travailleurs sociaux sont au service de la police, il fallait encore se poser la question : que font les travailleurs sociaux? Et je voulais protester contre la réponse qu'on donnait immédiatement : les travailleurs sociaux sont au service des flics. Je disais : il faudrait y voir de plus près. Prenez le cas de Mme d'Escrivan, l'assistante sociale de Fresnes : elle a été mise dehors par l'administration pénitentiaire parce qu'elle avait dénoncé des sévices commis contre un détenu; elle n'était donc pas au service de la police. Il ne s'agit pas de caser les gens dans des tiroirs, il s'agit de montrer comment certaines situations sociales sont actuellement relativement fluctuantes, et que peu à peu se dégage une notion de l'action sociale et du travail social qui n'est pas jouée à l'avance comme vous dites. Si elle était jouée à l'avance, si le travail social était dès le départ une action au service des flics, je ne vois pas ce que nous ferions ici.

R. Pucheu : Je souscris à la question qui vient d'être posée : qu'entend-on exactement par « travail social »? Prenons un exemple : l'animateur socio-culturel ou le directeur d'une maison de jeunes fait-il du travail social? Sans doute tout est dans tout et réciproquement, et tout dépend de tout. Il n'empêche, on ne peut traiter de toutes les activités dites « sociales » sans introduire des différenciations. Le travailleur social se spécifie-t-il par la notion d'*assistance* à des personnes écrasées ou exclues par la société? Ou bien le travail social englobe-t-il les actions qui concernent l'assistance aux écrasés, aux exclus, mais aussi les actions plus étroitement culturelles ou socio-éducatives? Je crois qu'il faudrait que nous nous efforcions à un minimum de précision.

P. Meyer : Je ne crois pas qu'aucun d'entre nous ait des pensées aussi déterministes que vous le dites, c'est-à-dire que les choses seraient jouées à l'avance, et qu'en tout état de cause, le travail social étant au service des flics et les flics au service des bourgeois, il n'y aurait plus pour un certain nombre d'entre nous – qui, par le fait du hasard, ne sont ni tout à fait bourgeois ni tout à fait travailleurs sociaux – qu'à écrire un certain nombre de numéros spéciaux sur la question. Le problème sur lequel on essaie de s'interroger me paraît être le problème de la fonction sociale, de la commande, de la demande sociale adressée au travail social. Qu'à l'intérieur de cette demande il y ait une marge de manœuvre possible pour un certain nombre de travailleurs sociaux, c'est-à-dire ceux que vous avez cités, plus l'aumônier et le pasteur de Toul, et qu'ils soient effectivement, à la suite d'une prise de conscience de la fonction sociale de leur profession, en rupture avec cette profession, c'est évident et réjouissant. Et qu'il y ait effectivement un certain nombre de travailleurs sociaux qui, en France ou ailleurs, aient tenté une entreprise non pas d'atomisation sociale mais au contraire d'incitation à la convivialité, c'est aussi évident et aussi réjouissant.

M. Foucault : Tout de même, quand vous nous donnez comme exemple de ce que les travailleurs sociaux ne sont pas employés par la police le fait que Mme d'Escrivan a été chassée sur l'ordre de la police et avec l'aval de Croix-Rouge, je trouve que là c'est un exemple topique de la manière dont, dans notre société, est prévu par le pouvoir le fonctionnement du travail social. Je pense que certains individus, dans cette situation-là, disent non et dénoncent, comme l'ont fait Mme Rose et Mme d'Escrivan. Cela n'empêche pas leur exclusion, et le fait que leur exclusion a été acceptée par tout le monde, non seulement, bien sûr, par l'Administration, mais par leurs collègues, prouve combien actuellement se trouve programmé et déterminé le travail social.

R. Pucheu : Je voudrais encore vous poser une question; c'est toujours sur cette notion de travail social : le travail social, ça comprend aussi les mesures d'action sociale en faveur des vieillards, en faveur de certains infirmes. Est-ce que ces modes de travail social entrent aussi dans la dynamique que vous décrivez?

P. Virilio : Nous ne sommes pas responsables de ce débordement du travail social et, justement, c'est ce débordement qui fait problème aujourd'hui. Ce qui est contestable, ce n'est pas l'assistance à un vieillard qui est tombé dans la rue; c'est le fait qu'actuellement l'assistance devient un phénomène qui se développe et se ramifie partout.

R. Pucheu : Excusez-moi, je suis entêté. Pouvons-nous traiter du travail social en bloc? Nous venons de raisonner autour d'une forme de travail qui est, en gros, l'assistance dans les prisons. Mais est-ce que les autres formes de travail social – si on donne en définitive à la notion de travail social le maximum d'extension – relèvent d'une dynamique aussi policière? Tout à l'heure, on a avancé que la présence d'éducateurs dans les villes nouvelles virait inéluctablement au quadrillage policier. Toute action d'animation est-elle donc vouée à cette dynamique infernale? Il serait important que nous tirions cela au clair.

P. Thibaud : Quand il y a travail social, le travailleur social est toujours placé auprès d'une autorité quelconque. Je pense que c'est une règle absolument générale. Dans les prisons c'est assez clair, dans les entreprises également; le travailleur social n'a pas l'autorité, il a une liberté de jeu certainement, mais pas l'autorité.

R. Pucheu : Oui, mais il y a des degrés dans l'autonomie. Le cas de Mme d'Escrivan est-il un cas limite?

J. Julliard : Je crois que c'est le mot police qui a créé un faux débat. Effectivement, dans le cas de la prison, le rapport à la police, qui est un instrument coercitif particulièrement fonctionnel, est très net. Si l'on prend les enseignants – au point où nous en sommes, on peut les considérer comme des travailleurs sociaux –, on constate que ces gens découvrent, pour une fraction croissante d'entre eux, qu'ils ont, à côté de leur fonction explicite, qui est une fonction de communication, une fonction implicite, qui est une fonction de maintien de l'ordre. Je ne dirai pas une fonction policière, parce que c'est trop étroit, trop polémique et que cela obscurcit le débat au lieu de l'éclairer, mais une fonction de maintien de l'ordre. Et il me semble que le problème vient aujourd'hui du fait que cette fonction implicite devient explicite pour un certain nombre de gens, dans la mesure où ils se rendent compte que certaines des actions qu'ils voudraient mener pour correspondre à leur fonction explicite, parfaitement nécessaire et légitime, les amènent à remettre en question leur fonction implicite. Et alors, là, ils se heurtent à l'autorité externe qui, au fond, les détermine et qui, je ne dirai pas les télécommande, ce serait excessif, mais finalement est leur garant en dernière analyse.

P. Meyer : Je voudrais glisser un mot de réponse à Pucheu sur l'extension du travail social, car c'est sur cette extension qu'il faut s'interroger. Il faut dire que coexistent actuellement les formes de travail social les plus archaïques, c'est-à-dire celles qui sont purement et simplement de l'assistance charitable (donner du pain et des choses de ce genre), et les formes les plus modernes qui sont celles de l'animation de la population « courante ». Ces deux pôles me paraissent les pôles extrêmes d'un travail social qui accroît non seulement ses effectifs mais aussi son champ d'action.

R. Pucheu : Mais alors, l'animateur est-il inévitablement dans la société actuelle un policier?

P. Meyer : Non, mais le mandat qu'il reçoit est celui d'un contrôleur.

P. Virilio : Et il participe à un procès d'intention qui nous est fait

et qui est celui-ci : nous ne pouvons plus nous animer et nous recréer nous-mêmes. C'est terrible; c'est un trafic d'influence, c'est tout le problème. Ce procès d'intention que le travailleur social nous fait implicitement, à travers sa fonction, à travers la masse des travailleurs sociaux, ce procès, nous ne pouvons l'accepter; c'est ça le problème du travail social. On fait comme si la société ne se créait pas, comme si elle était traitée, agie, uniquement de l'extérieur. On dirait qu'on passe par trois états : l'autorégulation des sociétés primitives, la régulation de nos sociétés, et qu'on se dirige vers une espèce de dérégulation, à travers l'urbanisation dont vous parliez tout à l'heure, qui est elle-même un phénomène nouveau puisqu'on parle maintenant de villes mondiales.

M. Foucault : Je voudrais ajouter un mot dans le sens de ce que disait Julliard : il est évident qu'on n'a jamais dit que tel travailleur social, le travailleur social comme individu, était stipendié par la police; il ne s'agit absolument pas de cela. Je crois que en revanche, ce qui est important, c'est que le travail social s'inscrit à l'intérieur d'une grande fonction qui n'a pas cessé de prendre des dimensions nouvelles depuis des siècles, qui est la fonction de surveillance-correction. Surveiller les individus, et les *corriger*, dans les deux sens du terme, c'est-à-dire les punir ou les pédagogiser.

Cette fonction de surveillance-correction a été assurée, encore au XIXe siècle, par diverses institutions, entre autres par l'Église, puis par les instituteurs. On dit que le travailleur social est parti du soutien bénévole à une action d'éradication de la tuberculose et des maladies vénériennes; je me demande si son origine n'est pas plutôt dans la fonction de l'éducateur, l'« instituteur » proprement dit. Il a eu en effet ce rôle-là, à côté du curé, en face du curé, contre le curé; la République s'est développée à travers leur opposition. Au XIXe siècle encore, cette fonction de surveillance-correction était relativement autonome par rapport au pouvoir politique. Le pouvoir politique jouait de leur opposition, de leurs conflits, de leur autonomie, et maintenant il reprend ça en main de très près; et d'une façon d'autant plus rigoureuse que sont en train de lui échapper l'Église, d'une part, et, d'autre part, les intellectuels. La grande trahison des intellectuels par rapport à l'État bourgeois est sanctionnée par le fait que l'on fait jouer aux travailleurs sociaux le rôle que l'instituteur, le professeur du secondaire, l'intellectuel ne jouent plus depuis un certain temps, le paradoxe étant que ces travailleurs sociaux sont formés par ces intellectuels. D'où le fait que le travailleur social ne peut pas ne pas trahir la fonction qu'on lui a donnée.

CLASSES LABORIEUSES ET CLASSES DANGEREUSES

J.-M. Domenach : Le sens politique du travail social est à déterminer aussi en fonction d'un autre problème, celui qu'énonce notre troisième question :

Comment situer dans la théorie sociale ceux qui sont actuellement considérés comme inadaptés ? Problèmes ou sujets ? Armée de réserve du capitalisme ou réserve révolutionnaire ?

J.-R. Tréanton : Il y a désormais chez la plupart des travailleurs sociaux une sorte de malaise parce qu'ils sont en train de prendre conscience du fait qu'ils contribuent, la plupart du temps implicitement et sans le vouloir, au maintien de l'ordre. Il y a donc une tension interne. Je suis tout à fait d'accord avec ce qu'a dit Julliard. Et ce qui me semble extrêmement intéressant actuellement, c'est d'étudier la façon dont se manifeste cette tension interne. Je pense qu'il ne s'agit pas de cas isolés, il s'agit véritablement d'une prise de conscience générale. Interrogez les élèves des écoles d'assistantes sociales, de travailleurs sociaux, il serait vraiment intéressant de faire un sondage parmi eux et de voir combien se posent des questions. L'un des principaux aspects de cette crise, c'est que la plupart du temps on leur enseigne, on leur apprend à traiter les problèmes individu par individu, cas par cas. La plupart du temps, ils se rendent compte qu'on leur interdit justement de porter leur réflexion ou leur action à un niveau collectif ou à un niveau général, on leur interdit de déboucher sur le politique ou sur l'action collective, en leur disant : vous avez à vous occuper uniquement de l'individu ; et là, je crois que le bât les blesse. D'où chez beaucoup d'entre elles et beaucoup d'entre eux une prise de conscience du fait qu'agir au niveau de l'individu, c'est absolument illusoire tant qu'on n'aborde pas certains problèmes politiques, et ils ne voient absolument pas comment sortir de ce dilemme.

P. Meyer : À travers votre propos, on retombe sur les questions que Domenach reprenait tout à l'heure, et la question de Virilio précédemment : quelle est leur place dans la théorie sociale ? Prenons le problème des délinquants. Ce qu'on trouve dans Marx et dans Engels sur le sous-prolétariat n'est pas particulièrement tendre. Faut-il entrer dans la logique marxiste, à savoir que ce qui peut arriver de mieux à de jeunes sous-prolétaires, c'est de se prolétariser ? Engels disait, quand on leur a tiré dessus en 89, que c'était une excellente chose pour eux et pour les ouvriers. Alors est-ce donc dans cette théorie sociale qu'il faut entrer ou bien dans une autre, et laquelle ?

J. Julliard : Tu as très bien posé la question : une lecture, qui est, hélas ! probablement la bonne, du marxisme amènerait à considérer ces problèmes comme très marginaux, dans la mesure où l'action sociale, politique, syndicale telle qu'on pourrait la déduire du marxisme repose sur le même type de logique que le capitalisme lui-même : c'est-à-dire la défense ou la volonté de récupérer une partie de la plus-value. Si l'on se place à l'intérieur de cet univers, on comprend très bien pourquoi Marx et Engels ne s'intéressaient pas au sous-prolétariat : puisqu'il n'est pas producteur de plus-value, donc il n'est pas un agent social, et il n'est pas à défendre à ce titre. Le sous-prolétariat est, à leurs yeux, un sous-produit de la société globale, aussi bien de sa partie dominante que de sa partie dominée. C'est cette logique-là, cette logique productiviste que nous sommes en train de remettre en question.

Reste tout de même le problème de savoir si les marginaux, les délinquants, les prisonniers, les malades mentaux, etc. peuvent devenir ou non l'un des agents essentiels dans l'action politique. C'est bien la question posée. Personnellement, je serais relativement prudent : je vois mal comment ces groupes marginaux pourraient devenir le centre d'une véritable action politique. La perspective qui est celle de Marcuse ne me paraît pas riche d'une construction politique sérieuse.

En réalité, c'est dans la mesure où les « normaux » seront capables de comprendre que les problèmes des marginaux sont en train de devenir les leurs que cette action peut être intégrée ; mais il ne s'agit pas de changer de prolétariat ou de changer d'action sociale. Car, personnellement, je ne vois pas très bien comment on peut le faire : si le but de l'action politique reste la prise ou l'exercice du pouvoir, elle ne peut être le fait que des groupes qui sont *significatifs* dans la société, c'est-à-dire les producteurs, ceux qui ont une fonction sociale et économique précise. Seulement, nous découvrons qu'il n'y a plus les marginaux et les producteurs, mais qu'un nombre croissant de producteurs sont en train de devenir les uns après les autres des marginaux, c'est-à-dire qu'ils éprouvent les uns et les autres différentes formes d'exclusion. Et c'est là peut-être qu'il y a possibilité de récupérer les marginaux réels au sein d'une action sociale et politique qui serait celle de l'ensemble des travailleurs.

J. Donzelot : Je suis assez d'accord avec ce processus de morcellement et de catégorisation du peuple en général, mais enfin je crois qu'il faudrait voir quelles sont les lignes de clivage fondamenrales. Il y en a une qui est décisive, c'est celle qui sépare le prolétariat honorable, syndiqué, qui travaille, du prolétariat ignoble, empri-

sonné et non syndiqué; et effectivement, cette ligne de clivage est la condition de possibilité de fonctionnement du système économique et politique, elle est fondamentale. Je ne crois pas qu'il s'agisse de changer de prolétariat, effectivement; il ne faut pas tomber dans cette ornière, mais, par contre, c'est sur cette cassure, sur ce clivage qu'il faut travailler. C'est un clivage dont les fonctions politiques sont décisives et c'est à ce niveau-là qu'on travaille; ce n'est pas au niveau de la prise en charge d'une espèce de prolétariat de rechange.

M. Foucault : Je suis d'accord avec l'analyse que vous faites de Marx, mais où je ne vous suis pas, c'est lorsque vous dites : eh bien, voilà, il y a donc le prolétariat d'un côté, et puis, de l'autre, les marginaux, et vous avez mis sous cette rubrique (ce n'était pas une liste exhaustive) les emprisonnés, les malades mentaux, les délinquants, etc. Alors est-ce qu'on peut définir la plèbe non prolétarienne, non prolétarisée par la liste malades mentaux, délinquants, emprisonnés, etc.? Est-ce qu'il ne faudrait pas dire plutôt qu'il y a une coupure entre le prolétariat, d'une part, et la plèbe extra-prolétarienne, non prolétarisée, d'autre part? Il ne faudrait donc pas dire : il y a le prolétariat et puis il y a ces marginaux. Il faudrait dire : il y a dans la masse globale de la plèbe une coupure entre le prolétariat et la plèbe non prolétarisée, et je crois que des institutions comme la police, la justice, le système pénal sont l'un des moyens qui sont utilisés pour approfondir sans cesse cette coupure dont le capitalisme a besoin.

Parce que, au fond, ce dont le capitalisme a peur, à tort ou à raison, depuis 1789, depuis 1848, depuis 1870, c'est de la sédition, de l'émeute : les gars qui descendent dans la rue avec leurs couteaux et leurs fusils, qui sont prêts à l'action directe et violente. La bourgeoisie a été hantée par cette vision et elle veut signifier au prolétariat que cela n'est plus possible : « Ces gens qui sont prêts à servir de fer de lance à vos séditions, il n'est pas possible, dans votre intérêt, que vous fassiez alliance avec eux. » Et toute cette population mobile, en effet, sans cesse prête à descendre dans la rue, à faire des émeutes, ces gens-là ont été en quelque sorte exaltés à titre d'exemples négatifs par le système pénal. Et toute la dévalorisation juridique et morale qu'on a fait de la violence, du vol, etc., toute cette éducation morale que l'instituteur faisait en termes positifs auprès du prolétariat, la justice la fait dans des termes négatifs. C'est ainsi que la coupure a été sans cesse reproduite et réintroduite entre le prolétariat et le monde non prolétarisé parce qu'on pensait que le contact entre l'un et l'autre était un dangereux ferment d'émeutes.

J. Julliard : Je suis assez d'accord pour dire que, de ce point de vue, il faut rompre avec la perspective marxiste, qui était uniquement centrée sur le producteur.

J.-R. Tréanton : Marxiste et darwiniste, car la pensée bourgeoise du XIXe siècle est profondément marquée par le darwinisme, et là-dessus Marx et Darwin se rejoignent. Le Lumpenproletariat, dans la théorie marxiste, c'est une espèce de résidu. Là je suis tout à fait d'accord avec votre analyse. Les tribunaux, la police agissent vis-à-vis du Lumpenproletariat pour le « stigmatiser ». Mais, précisément, il me semble que l'intervention des travailleurs sociaux, en l'occurrence, va en sens inverse. Généralement, l'action du travailleur social est peut-être en faveur du maintien d'un certain ordre social, mais elle rompt tout à fait, dans sa technique et dans son esprit, avec les processus et les procédures de la stigmatisation. Il faut voir comment s'est développé le travail social. Ce n'est pas en France qu'il a pris naissance, c'est dans les pays anglo-saxons, en réaction contre la pensée darwiniste qui était : « Laissez-les crever, sinon vous allez contre l'ordre de la nature. » Historiquement, c'est ça, et je pense que les techniques du travail social ont consisté précisément à essayer de réintégrer le Lumpenproletariat par une action individuelle, mais par là même à atténuer ou à faire disparaître la frontière fondée sur la stigmatisation.

J. Donzelot : La fonction de tout appareil, de toute instance, est de baliser un terrain et d'établir des limites, de faire un partage. La fonction des assistantes sociales est celle-là : faire un partage. Une famille où une assistante sociale est allée est une famille désignée comme appartenant à une certaine population rejetée ou rejetable, de laquelle on ne veut plus participer parce qu'elle est déjà hors la loi.

J.-R. Tréanton : Est-ce que l'assistante sociale stigmatise, est-ce que son action est une action d'étiquetage public?

M. Foucault : Il y a en effet deux façons d'effacer la ligne de partage entre la plèbe non prolétarisée et le prolétariat. L'une est de s'adresser à cette plèbe prolétarisée et de lui inculquer un certain nombre de valeurs, de principes, de normes qui sont qu'elle accepte telles quelles les valeurs qui sont finalement les valeurs bourgeoises, qui sont aussi, dans beaucoup de cas, les valeurs que la bourgeoisie a inculquées au prolétariat. Grâce à quoi la plèbe se trouvera désarmée puisqu'elle aura perdu sa spécificité en face du prolétariat et qu'elle cessera d'être dangereuse comme ferment, foyer d'émeutes, de sédition possible, pour la bourgeoisie.

Il y a une autre manière de dépasser le partage, c'est de dire au

prolétariat et à la plèbe en même temps : le système des valeurs qu'on vous inculque, qu'est-ce que c'est? sinon précisément un système de pouvoir, un instrument de pouvoir entre les mains de la bourgeoisie. Quand on vous explique que c'est mal de voler, on vous donne de la propriété privée une certaine définition, on lui accorde la valeur que la bourgeoisie lui accorde. Quand on vous apprend à ne pas aimer la violence, à être pour la paix, à ne pas vouloir la vengeance, à préférer la justice à la lutte, on vous apprend quoi? On vous apprend à préférer à la lutte sociale la justice bourgeoise. On vous apprend qu'il vaut mieux un juge qu'une vengeance. Voilà un travail qu'ont fait, et bien fait, les intellectuels, les instituteurs, et c'est ce travail-là que continuent maintenant, sur leur registre, les travailleurs sociaux.

P. Thibaud : Ce type d'alliance entre prolétaires et sous-prolétaires est tout à fait traditionnel dans les périodes de révolution violente. Seulement, c'est une alliance éphémère; passé la période de vacillement, qui accompagne la substitution d'un pouvoir à l'autre, on revient à l'exclusion traditionnelle. Les héros de l'émeute se trouvent en prison. La question me paraît donc de conclure entre le prolétariat et le sous-prolétariat une alliance fondée sur autre chose que sur des valeurs de révolte : sur un projet social commun. Sans quoi, passé le jour de colère, l'alliance se révélera éphémère, une duperie comme d'habitude.

M. Foucault : Quand je disais que le problème, c'était précisément de montrer au prolétariat que le système de justice qu'on lui propose, qu'on lui impose est en réalité un instrument de pouvoir, c'était précisément pour que l'alliance avec la plèbe ne soit pas simplement une alliance tactique d'une journée ou d'un soir, mais qu'effectivement il puisse y avoir, entre un prolétariat qui n'a absolument pas l'idéologie de la plèbe et une plèbe qui n'a absolument pas les pratiques sociales du prolétariat, autre chose qu'une rencontre de conjoncture.

J. Donzelot : Je crois que le lieu où cette rencontre entre la plèbe séditieuse et le prolétariat subissant les valeurs bourgeoises peut se faire, c'est au niveau extra-professionnel, au niveau des problèmes de logement, de chômage, de vie dans certains quartiers, d'isolement, au niveau des problèmes de santé, au niveau de l'affrontement avec le quadrillage policier, c'est sur tout cet ensemble que peut se faire la liaison.

P. Thibaud : Ce qu'il y a d'intéressant, c'est qu'à ce moment-là il faut qu'on dise que la position dans le système productif n'est pas

déterminante. Alors là se pose un tout autre problème, celui de la séparation du social et de l'économique.

P. Virilio : Julliard a dit tout à l'heure : la marge devient massive et nous n'en parlons pas, alors que l'État semble l'avoir envisagée à travers le développement du travail social. À partir du moment où la marge est massive, le traitement policier classique est impossible, ou alors c'est la guerre civile. La seule possibilité de traitement, c'est, surtout depuis que l'intelligentsia a fui, disons depuis 1968, de rapatrier les idéologues populaires que sont les travailleurs sociaux. Avec la crise, non seulement de la société capitaliste, mais aussi de la société industrielle, la vraie question est celle-ci : que se passe-t-il si la marginalisation devient un phénomène de masse? Tout à l'heure, on a donné les caractéristiques de cette partie abandonnée, anomique. Au XIXe siècle, il s'agissait d'une infime partie de la société; eh bien, admettons que ces caractéristiques s'appliquent à des millions de gens dans les banlieues de ces métropoles continentales dont on a parlé tout à l'heure.

P. Thibaud : Est-ce qu'on pourrait imaginer dans l'appareil de contrôle de l'État une scission, au moins relative, entre deux séries de technocrates, ceux qui ont la charge du secteur social, et ceux qui ont la charge du secteur économique, entre les techniciens de la vie sociale et les techniciens de la production? Dans le cadre, par exemple, du commissariat au Plan, ce qu'on appelle les fonctions collectives (éducation, action sociale, culture...) et les fonctions productives ont fait l'objet de rapports qui allaient dans des sens tout à fait opposés; bien sûr, on a tranché en faveur des fonctions productives, comme il est normal dans la société où l'on est. L'analyse en terme de contrôle social devrait tenir compte de divergences de ce genre.

Il me semble que la rupture entre le social et l'économique s'annonce dès que l'on commence à parler du travail social comme action d'ensemble de la société, et non comme une série d'activités dispersées, liées chacune à une fonction sociale majeure (production, enseignement...). La crise du *Welfare State* social-démocrate, le pouvoir politique démocratique contrôlant, à travers un plan, la production au bénéfice de la société, s'étend à toutes les composantes de cet ensemble; elle a pour conséquence une certaine autonomisation du social dont les réclamations deviennent plus directes (*cf.* tout ce qu'exprime le thème de la qualité de la vie).

J. Donzelot : Je crois que la différence est secondaire entre deux catégories : ceux qui gèrent la production et ceux qui gèrent les producteurs. Il y a des gens qui voudraient bien pouvoir gérer les pro-

ducteurs comme d'autres gèrent la production. Or on se rend compte qu'effectivement cette gestion des producteurs est en fait un travail de contrôle, un travail politique. Et c'est là qu'il y a de la contradiction, une contradiction qui montre qu'effectivement le rôle de la surveillance est au niveau de l'habitat aussi important que le rôle de l'exploitation au niveau de la production. Il y a donc deux contradictions fondamentales en quelque sorte, deux niveaux d'affrontement qui seraient l'exploitation et la surveillance. Le tout s'appelle oppression.

M. Foucault : Je voudrais poser une question : et si c'est la masse qui se marginalise? C'est-à-dire si c'est précisément le prolétariat et les jeunes prolétaires qui refusent l'idéologie du prolétariat? En même temps que la marge se massifie, il se pourrait bien que la masse se marginalise; contrairement à ce que nous attendions, il n'y a pas tellement de chômeurs parmi les gens qui passent devant les tribunaux. C'est des jeunes ouvriers qui se disent : pourquoi je me ferais suer pendant toute ma vie à cent mille francs * par mois, alors que... À ce moment-là, c'est la masse qui est en train de se marginaliser.

P. Meyer : Lorsqu'un jeune prolétaire se marginalise, il finit tôt ou tard devant un tribunal, ou un psychiatre. Le tribunal tiendra compte de la dimension pénale de sa marginalisation; le psychiatre, de la dimension individuelle. Qui lui fera prendre conscience de la dimension politique de cette marginalisation? Sûrement pas le travailleur dit « social » qui n'intervient qu'en sous-fifre du psychiatre ou du juge. Certains groupes de militants, comme le G.I.P., ont permis à des exclus et à leur famille de se situer socialement et politiquement, de savoir de qui ils étaient solidaires et de qui, adversaires. Ce type d'action du G.I.P. n'est-il pas à la fois une critique du travail social et une critique du militantisme politique?

J. Donzelot : Effectivement, à deux niveaux il y a un refus de la pratique militante classique : premièrement, le militantisme classique était systématiquement pédagogique; ce qu'on fait au G.I.P., c'est uniquement donner aux gens les moyens de s'exprimer, c'est restituer un certain nombre de possibilités d'expression. Deuxièmement, on met l'accent sur les divisions à l'intérieur du prolétariat et non pas sur l'unification que l'on essaierait de conjurer par une rhétorique qui depuis cent cinquante ans obnubile le champ politique.

J. Julliard : Est-ce que vous trouvez cela politiquement très positif? Sur le premier point, d'accord : il s'agit de permettre aux gens de s'exprimer, plutôt que de les enseigner. Mais, lorsque vous dites :

* M. Foucault comptait souvent en francs d'avant 1958.

« Insistons sur les différences plutôt que sur la pseudo-unanimité qu'il y aurait entre eux », je me demande si ce n'est pas politiquement très démobilisateur. Votre action finirait par tenir lieu de soupape de sûreté pour la société tout entière. J'ai tendance à penser que c'est seulement dans la mesure où classes laborieuses et classes dangereuses pourront se rapprocher que quelque chose sera possible. Ce n'est pas commode du tout : cela implique que les classes laborieuses, dont je crois qu'elles restent déterminantes, arrivent à se saisir autrement que comme classes productives. C'est-à-dire qu'elles accèdent à un sentiment d'universalité que leur position de classe productive interdit, car, comme classes productives, elles ne sont qu'un morceau de la société, qui est nécessairement complémentaire d'autres et qui permet d'ailleurs – vous l'avez signalé – l'exclusion d'autres morceaux.

C'est donc dans la mesure où la classe productive, c'est-à-dire finalement la grande majorité de la population, considère que les problèmes des marginaux sont les siens, sous des formes différentes (tout le marginalisme n'est pas représenté par la délinquance ou la maladie mentale), que cette jonction peut se faire. Or la société marchande impose des modèles sociaux de comportement et de consommation de plus en plus précis et de plus en plus exigeants. Si vous ne ressemblez pas à un cadre de trente ans, jeune, dynamique, marié, avec des enfants, pourvu d'une bonne situation sociale, vous êtes potentiellement un marginal. C'est dans la mesure où le modèle social est de plus en plus rigoureux et de plus en plus exclusif que l'ensemble des producteurs pourrait le refuser et accéder à un type nouveau d'universalité, en considérant que les problèmes des marginaux sont les siens – que nous sommes tous des juifs allemands *, si vous préférez.

J. Donzelot : On n'est pas tous des juifs allemands, on n'est pas tous des homosexuels, on n'a pas tous envie de l'être, on n'est pas tous ceci ou cela; ce sont des formes qui ont, en tant que telles, à s'exprimer, et je crois justement que les types d'action politique et de mouvements politiques étaient toujours conçus sur un mode religieux, c'est-à-dire que les gens s'unifiaient sur la base de valeurs transcendantales et pas sur la base de la vie réelle, de tel ou tel de leurs problèmes réels. Justement, on ne met pas l'accent sur l'opposition pour engendrer les différences mais pour que, les différences étant reconnues, les alliances qui se concluent soient des alliances réelles et non pas des alliances mythiques, qui aboutissent à ce que l'on sait.

* « Nous sommes tous des juifs allemands » : slogan de la manifestation de soutien à Daniel Cohn-Bendit, interdit de séjour fin Mai 68.

108 *Sur la justice populaire Débat avec les maos*

« Sur la justice populaire. Débat avec les maos » (entretien avec Gilles et Victor; 5 février 1972), *Les Temps modernes*, n° 310 *bis* : *Nouveau Fascisme, Nouvelle Démocratie*, juin 1972, pp. 355-366.

La Gauche prolétarienne étant alors illégale, les interlocuteurs de M. Foucault ont des pseudonymes : Victor désigne Benny Lévy, principal responsable de l'organisation maoïste (il devint ensuite le « secrétaire » de Sartre, et Gilles, André Glucksmann.
Dans *Les Temps modernes*, cet entretien était précédé de l'avertissement suivant : « Dans le débat qui suit, Michel Foucault et des militants maoïstes cherchent à systématiser une discussion qui s'était engagée, lors du projet, en juin 1971, d'un Tribunal populaire pour juger la police. »

M. Foucault : Il me semble qu'il ne faut pas partir de la forme du tribunal, puis se demander comment et à quelle condition il peut y avoir un tribunal populaire, mais partir de la justice populaire, des actes de justice populaire, et se demander quelle place peut y occuper un tribunal. Il faut se demander si ces actes de justice populaire peuvent ou non s'ordonner à la forme d'un tribunal. Or mon hypothèse est que le tribunal n'est pas comme l'expression naturelle de la justice populaire, mais qu'il a plutôt pour fonction historique de la rattraper, de la maîtriser et de la juguler, en la réinscrivant à l'intérieur d'institutions caractéristiques de l'appareil d'État. Exemple : en 1792, quand la guerre est déclenchée aux frontières et qu'on demande aux ouvriers de Paris de partir se faire tuer, ils répondent : « Nous ne partirons pas avant d'avoir fait justice de nos ennemis de l'intérieur. Pendant que nous nous exposons, les prisons où ils sont enfermés les protègent. Ils n'attendent que notre départ pour en sortir et rétablir l'ancien ordre des choses. De toute façon, ceux qui nous gouvernent aujourd'hui veulent utiliser contre nous, et pour nous faire rentrer dans l'ordre, la double pression des ennemis qui nous envahissent de l'extérieur et de ceux qui nous menacent à l'intérieur. Nous n'irons pas nous battre contre les premiers sans nous être d'abord débarrassés des derniers. » Les exécutions de Septembre étaient à la fois un acte de guerre contre les ennemis intérieurs, un acte politique contre les manœuvres des hommes au pouvoir et un acte de vengeance contre les classes oppressives. Est-ce qu'au cours d'une période de lutte révolutionnaire violente ce n'était pas cela un acte de justice populaire, en première approximation, du moins : une réplique à l'oppression, stratégiquement utile et politiquement nécessaire? Or les exécutions n'avaient pas plutôt commencé en Septembre que des hommes issus de la Commune de Paris, ou proches d'elle, sont intervenus et ont

organisé la scène du tribunal : juges derrière une table, représentant une instance tierce entre le peuple qui « crie vengeance » et les accusés qui sont « coupables » ou « innocents »; interrogatoires pour établir la « vérité » ou obtenir l' « aveu »; délibérations pour savoir ce qui est « juste »; instance qui est imposée à tous par voie autoritaire. Est-ce qu'on ne voit pas réapparaître là l'embryon même fragile d'un appareil d'État? La possibilité d'une oppression de classe? Est-ce que l'établissement d'une instance neutre entre le peuple et ses ennemis, et susceptible d'établir le partage entre le vrai et le faux, le coupable et l'innocent, le juste et l'injuste, n'est pas une manière de s'opposer à la justice populaire? Une manière de la désarmer dans sa lutte réelle au profit d'un arbitrage idéal? C'est pourquoi je me demande si le tribunal, au lieu d'être une forme de la justice populaire, n'en est pas la première déformation.

Victor : Oui, mais prends des exemples tirés non pas de la révolution bourgeoise, mais d'une révolution prolétarienne. Prends la Chine : la première étape, c'est la révolutionnarisation idéologique des masses, les villages qui se soulèvent, les actes justes des masses paysannes contre leurs ennemis : exécutions de despotes, ripostes de toutes sortes à toutes les exactions subies pendant des siècles, etc. Les exécutions d'ennemis du peuple se développent, et on sera d'accord pour dire que ce sont des actes de justice populaire. Tout cela, c'est bien : l'œil du paysan voit juste et tout va très bien dans les campagnes. Mais, quand arrive un stade ultérieur, au moment de la formation d'une Armée rouge, il n'y a plus simplement en présence les masses qui se soulèvent et leurs ennemis, mais il y a les masses, leurs ennemis et un instrument d'unification des masses qui est l'Armée rouge. À ce moment-là, tous les actes de justice populaire sont soutenus et disciplinés. Et il faut des juridictions pour que les différents actes possibles de vengeance soient conformes au droit, à un droit du peuple qui n'a plus rien à voir avec les vieilles juridictions féodales. Il faut être sûr que telle exécution, tel acte de vengeance ne seront pas un règlement de compte, donc purement et simplement la revanche d'un égoïsme sur tous les appareils d'oppression également fondés sur l'égoïsme. Dans cet exemple, il y a bien ce que tu appelles une instance tierce entre les masses et leurs oppresseurs directs. Est-ce que tu maintiendrais qu'à ce moment-là le tribunal populaire non seulement n'est pas une forme de justice populaire, mais est une déformation de la justice populaire?

M. Foucault : Es-tu sûr que dans ce cas une instance tierce est venue se glisser entre les masses et leurs oppresseurs? Je ne pense pas : au contraire, je dirais que ce sont les masses elles-mêmes qui

sont venues comme intermédiaire entre quelqu'un qui se serait détaché des masses, de leur volonté, pour assouvir une vengeance individuelle, et quelqu'un qui aurait bien été l'ennemi du peuple mais ne serait visé par l'autre qu'en tant qu'ennemi personnel...

Dans le cas que je cite, le tribunal populaire, tel qu'il a fonctionné sous la Révolution, tendait à être une instance tierce d'ailleurs bien déterminée socialement; elle représentait une frange entre la bourgeoisie au pouvoir et la plèbe parisienne, une petite bourgeoisie faite de petits propriétaires, petits commerçants, artisans. Ils se sont placés en intermédiaires, ils ont fait fonctionner un tribunal médiateur, et ils se sont référés pour le faire fonctionner à une idéologie qui était jusqu'à un certain point l'idéologie de la classe dominante, à ce qu'il était « bien » et « pas bien » de faire ou d'être. C'est pourquoi, dans ce tribunal populaire, ils n'ont pas seulement condamné des prêtres réfractaires ou des gens compromis dans l'affaire du 10 Août – en nombre assez limité –, mais ils ont tué des galériens, c'est-à-dire des gens condamnés par les tribunaux d'Ancien Régime, ils ont tué des prostituées, etc., et on voit bien alors qu'ils ont repris la place « médiane » de l'instance judiciaire, telle qu'elle avait fonctionné sous l'Ancien Régime. Là où il y avait riposte des masses à ceux qui étaient leurs ennemis, ils ont substitué le fonctionnement d'un tribunal et une bonne part de son idéologie.

Victor : C'est pour cela qu'il est intéressant de comparer les exemples de tribunaux pendant la révolution bourgeoise avec des exemples de tribunaux pendant la révolution prolétarienne. Ce que tu as décrit, c'est simplement ceci : entre les masses fondamentales, la plèbe d'alors et puis leurs ennemis, il y avait une classe, la petite bourgeoisie (une tierce classe) qui s'est interposée, qui a pris à la plèbe quelque chose, à la classe qui devenait dominante quelque chose d'autre; elle a ainsi joué son rôle de classe médiane, elle a fusionné ces deux éléments et ça a donné ce tribunal populaire qui est, au regard du mouvement de justice populaire qui se faisait par la plèbe, un élément de répression intérieure, donc une déformation de la justice populaire. Si donc tu as un élément tiers, cela ne vient pas du tribunal, cela vient de la classe qui dirigeait ces tribunaux, c'est-à-dire la petite bourgeoisie.

M. Foucault : Je voudrais jeter un coup d'œil en arrière sur l'histoire de l'appareil d'État judiciaire. Au Moyen Âge, on est passé d'un tribunal arbitral (auquel on avait recours de consentement mutuel, pour mettre fin à un litige ou à une guerre privée, et qui n'était en aucune manière un organisme permanent de pouvoir) à un ensemble d'institutions stables, spécifiques, intervenant de manière autoritaire et dépendant du pouvoir politique (ou en tout cas contrôlé par lui). Cette transformation s'est faite en prenant appui sur deux processus. Le premier a été la fiscalisation de la justice : par le jeu des amendes, des confiscations, des saisies, des frais de justice, des gratifications de toutes sortes, rendre la justice était profitable; après la dislocation de l'État carolingien, la justice est devenue entre les mains des seigneurs non seulement un instrument d'appropriation, un moyen de coercition, mais très directement une ressource; elle produisait un revenu à côté de la rente féodale, ou plutôt qui faisait partie de la rente féodale. Les justices, c'étaient des ressources, c'étaient des propriétés. Elles faisaient des biens qu'on échangeait, qui circulaient, qu'on vendait ou dont on héritait, avec les fiefs ou parfois à côté d'eux. Les justices faisaient partie de la circulation des richesses et du prélèvement féodal. Du côté de ceux qui les possédaient, elles étaient un droit (à côté du cens, de la mainmorte, de la dîme, du tonlieu, des banalités, etc.); et du côté des justiciables, elles prenaient l'allure d'une redevance non régulière, mais à laquelle, dans certains cas, il fallait bien se plier. Le fonctionnement archaïque de la justice s'inverse : il semble que plus anciennement la justice était un droit du côté des justiciables (droit de demander justice s'ils en sont d'accord), et un devoir du côté des arbitres (obligation de mettre en œuvre son prestige, son autorité, sa sagesse, son pouvoir politico-religieux); désormais, il va devenir droit (lucratif) du côté du pouvoir, obligation (coûteuse) du côté des subordonnés. On saisit là le croisement avec le second processus dont je parlais tout à l'heure : le lien croissant entre la justice et la force armée. Substituer aux guerres privées une justice obligatoire et lucrative, imposer une justice où on est à la fois juge, partie et fisc, à la place des transactions et compositions, imposer une justice qui assure, garantit et augmente dans des proportions notables le prélèvement sur le produit du travail implique qu'on dispose d'une force de contrainte. On ne peut l'imposer que par une coercition armée : là où le suzerain est militairement assez fort pour imposer sa « paix », il peut y avoir prélèvement fiscal et juridique. Devenues sources de revenus, les justices suivirent le mouvement de division des propriétés privées. Mais, appuyées sur la force armée, elles en suivirent la concentration progressive. Double mouvement qui a conduit au résultat « classique » : lorsque au XIVe siècle la féodalité a dû faire face aux grandes révoltes paysannes et urbaines, elle a cherché appui sur un pouvoir, une armée, une fiscalité centralisés; et du coup sont apparus, avec le Parlement, les procureurs du roi, les poursuites d'office, la législation contre les mendiants, vagabonds, oisifs, et bientôt les premiers rudiments de police, une justice centralisée : l'embryon d'un appareil

d'État judiciaire, qui coiffait, doublait, contrôlait les justices féodales, avec leur fiscalité, mais leur permettait de fonctionner. Est apparu ainsi un ordre « judiciaire » qui s'est présenté comme l'expression de la puissance publique : arbitre à la fois neutre et autoritaire, chargé en même temps de résoudre « justement » les litiges et d'assurer « autoritairement » l'ordre public. C'est sur ce fond de guerre sociale, de prélèvement fiscal et de concentration des forces armées que s'est établi l'appareil judiciaire.

On comprend pourquoi en France et, je crois, dans l'Europe occidentale, l'acte de justice populaire est profondément antijudiciaire et opposé à la forme même du tribunal. Dans les grandes séditions depuis le XIVe siècle, on s'en prend régulièrement aux agents de la justice, au même titre qu'aux agents de la fiscalité et, d'une façon générale, aux agents du pouvoir : on va ouvrir les prisons, chasser les juges et fermer le tribunal. La justice populaire reconnaît dans l'instance du judiciaire un appareil d'État représentant de la puissance publique, et instrument du pouvoir de classe. Je voudrais avancer une hypothèse, mais dont je ne suis pas sûr : il me semble qu'un certain nombre d'habitudes propres à la guerre privée, un certain nombre de vieux rites appartenant à la justice « préjudiciaire » se sont conservés dans les pratiques de justice populaire : c'était, par exemple, un vieux geste germanique que de planter sur un pieu, pour l'exposer en public, la tête d'un ennemi tué régulièrement, « judiriquement » au cours d'une guerre privée; la destruction de la maison, ou du moins l'incendie de la charpente et le sac du mobilier, est un rite ancien corrélatif de la mise hors la loi; or ce sont ces actes antérieurs à l'instauration du judiciaire qui revivent régulièrement dans les séditions populaires. Autour de la Bastille prise, on promène la tête de Delaunay; autour du symbole de l'appareil répressif tourne, avec ses vieux rites ancestraux, une pratique populaire qui ne se reconnaît aucunement dans les instances judiciaires. Il me semble que l'histoire de la justice comme appareil d'État permet de comprendre pourquoi, en France du moins, les actes de justice réellement populaires tendent à échapper au tribunal; et pourquoi, au contraire, chaque fois que la bourgeoisie a voulu imposer à la sédition du peuple la contrainte d'un appareil d'État, on a instauré un tribunal : une table, un président, des assesseurs; en face, les deux adversaires. Ainsi, le judiciaire réapparaît. Voilà comment je vois les choses.

Victor : Oui, tu les vois jusqu'en 1789, mais ce qui m'intéresse, c'est la suite. Tu as décrit la naissance d'une idée de classe et comment cette idée de classe se matérialise dans des pratiques et des

appareils. Je comprends parfaitement que, dans la Révolution française, le tribunal a pu être un instrument de déformation et de répression indirecte des actes de justice populaire de la plèbe. Si je le comprends, c'est, on le voit, qu'il y avait plusieurs classes sociales en jeu, d'un côté la plèbe, de l'autre les traîtres à la nation et à la révolution, et, entre les deux, une classe qui a essayé de jouer au maximum le rôle historique qu'elle pouvait jouer. Donc, ce que je peux tirer de cet exemple, ce ne sont pas des conclusions définitives sur la forme du tribunal populaire – de toute façon, pour nous, il n'y a pas de formes au-dessus du devenir historique –, mais tout simplement comment la petite bourgeoisie en tant que classe a pris un petit bout d'idée à la plèbe, puis, dominée qu'elle est, surtout à cette époque, par les idées de la bourgeoisie, a écrasé les idées tirées de la plèbe par la forme des tribunaux de l'époque. De là, je ne peux rien conclure sur la question pratique actuelle des tribunaux populaires dans la révolution idéologique présente ou, *a fortiori*, dans la future révolution populaire armée. Voilà pourquoi j'aimerais qu'on compare cet exemple de la Révolution française avec l'exemple que je donnais tout à l'heure de la révolution populaire armée en Chine.

Tu me disais : dans cet exemple, il n'y a que deux termes, les masses et leurs ennemis. Mais les masses délèguent, d'une certaine manière, une partie de leur pouvoir à un élément qui leur est profondément lié, mais qui est pourtant distinct, l'Armée rouge populaire. Or cette constellation pouvoir militaire-pouvoir judiciaire que tu indiquais, tu la retrouves avec l'armée populaire, aidant les masses à organiser des jugements réguliers des ennemis de classe. Ce qui, pour moi, n'a rien d'étonnant dans la mesure où l'armée populaire est un appareil d'État. Alors, je te poserai la question : est-ce que tu ne rêves pas de la possibilité de passer de l'oppression actuelle au communisme sans une période de transition – ce qu'on appelle traditionnellement dictature du prolétariat – où tu as besoin d'appareils d'État d'un type nouveau, dont nous devons dégager le contenu. Est-ce que ce n'est pas cela qu'il y a derrière ton refus systématique de la forme du tribunal populaire?

M. Foucault : Es-tu sûr qu'il s'agisse de cette simple *forme* du tribunal? Je ne sais pas comment cela se passe en Chine, mais regardons un peu méticuleusement ce que signifie la disposition spatiale du tribunal, la disposition des gens qui sont dans ou devant un tribunal. Cela implique à tout le moins une idéologie.

Qu'est-ce que cette disposition? Une table; derrière cette table, qui les met à distance des deux plaideurs, des tiers qui sont les

juges; leur position indique premièrement qu'ils sont neutres par rapport à l'un et à l'autre; deuxièmement, ça implique que leur jugement n'est pas déterminé par avance, qu'il va s'établir après enquête par l'audition des deux parties, en fonction d'une certaine norme de vérité et d'un certain nombre d'idées sur le juste et l'injuste, et, troisièmement, que leur décision aura force d'autorité. Voilà ce que veut dire, finalement, cette simple disposition spatiale. Or cette idée qu'il peut y avoir des gens qui sont neutres par rapport aux deux parties, qu'ils peuvent les juger en fonction d'idées de justice qui valent absolument, et que leurs décisions doivent être exécutées, je crois que ça va tout de même très loin et cela paraît très étranger à l'idée même d'une justice populaire. Dans le cas d'une justice populaire, tu n'as pas trois éléments, tu as les masses et leurs ennemis. Ensuite, les masses, quand elles reconnaissent en quelqu'un un ennemi, quand elles décident de châtier cet ennemi – ou de le rééduquer – ne se réfèrent pas à une idée universelle abstraite de justice, elles se réfèrent seulement à leur propre expérience, celle des dommages qu'elles ont subis, de la manière dont elles ont été lésées, dont elles ont été opprimées; et, enfin, leur décision n'est pas une décision d'autorité, c'est-à-dire qu'elles ne s'appuient pas sur un appareil d'État qui a la capacité de faire valoir des décisions, elles l'exécutent purement et simplement. Donc, j'ai tout à fait l'impression que l'organisation, en tout cas occidentale, du tribunal doit être étrangère à ce qu'est la pratique de la justice populaire.

Victor : Je ne suis pas d'accord. Autant tu es concret pour toutes les révolutions jusqu'à la révolution prolétarienne, autant tu deviens complètement abstrait pour les révolutions modernes, y compris occidentales. Voilà pourquoi je change de lieu, je vais revenir à la France. À la Libération tu as eu différents actes de justice populaire. Je prends à dessein un acte équivoque de justice populaire, un acte de justice populaire réel mais équivoque, c'est-à-dire un acte manipulé en fait par l'ennemi de classe; on en tirera la leçon générale pour préciser la critique théorique que je fais.

Je veux parler des filles que l'on rasait parce qu'elles avaient couché avec les Boches. D'une certaine manière, c'est un acte de justice populaire : de fait, le commerce au sens le plus charnel du terme avec le Boche, c'est quelque chose qui blesse la sensibilité physique du patriotisme; là, tu as vraiment un dommage physique et moral à l'égard du peuple. Pourtant, c'est un acte équivoque de justice populaire. Pourquoi? Parce que, tout simplement, pendant qu'on amusait le peuple à tonsurer ces femmes, les vrais collabos, les véritables traîtres restaient en liberté. On a donc laissé manipuler ces

actes de justice populaire par l'ennemi, non pas le vieil ennemi en désagrégation militaire, l'occupant nazi, mais le nouvel ennemi, c'est-à-dire la bourgeoisie française à l'exception de la petite minorité trop défigurée par l'Occupation et qui ne pouvait pas trop se montrer. Quelle leçon pouvons-nous tirer de cet acte de justice populaire? Pas du tout la thèse que le mouvement de masse serait déraisonnable, puisqu'il y a eu une raison à cet acte de riposte à l'égard des filles qui avaient couché avec des officiers allemands, mais que, si le mouvement de masse n'est pas sous orientation unifiée prolétarienne, il peut être désagrégé de l'intérieur, manipulé par l'ennemi de classe. Bref, tout ne passe pas par le mouvement de masse seul. Cela veut dire qu'il existe dans les masses des contradictions. Ces contradictions au sein du peuple en mouvement peuvent parfaitement faire dévier le cours de son développement, dans la mesure où l'ennemi s'appuie sur elles. Tu as donc besoin d'une instance qui normalise le cours de la justice populaire, qui lui donne une orientation. Et ça ne peut pas être les masses directement qui le font, puisque précisément il faut que ce soit une instance qui ait la capacité de résoudre les contradictions internes aux masses. Dans l'exemple de la révolution chinoise, l'instance qui a permis de résoudre ces contradictions, et qui a encore joué ce rôle après la prise du pouvoir d'État, au moment de la Révolution culturelle, c'est l'Armée rouge; or l'Armée rouge est distincte du peuple, même si elle lui est liée, que le peuple aime l'armée et que l'armée aime le peuple. Tous les Chinois ne participaient pas et ne participent pas non plus aujourd'hui à l'Armée rouge. L'Armée rouge, c'est une délégation de pouvoir du peuple, ça n'est pas le peuple lui-même. C'est pourquoi aussi il y a toujours la possibilité d'une contradiction entre l'armée et le peuple, et il y aura toujours une possibilité de répression de cet appareil d'État sur les masses populaires, ce qui ouvre la possibilité et la nécessité de toute une série de révolutions culturelles précisément pour abolir les contradictions devenues antagoniques entre ces appareils d'État que sont l'armée, le parti ou l'appareil administratif et les masses populaires.

Donc, je serais contre les tribunaux populaires, je les trouverais complètement inutiles si les masses étaient un tout homogène une fois qu'elles se mettaient en mouvement, donc, en clair, s'il n'y avait pas besoin, pour développer la révolution, d'instruments de discipline, de centralisation, d'unification des masses. Bref, je serais contre les tribunaux populaires, si je ne pensais pas que, pour faire la révolution, il fallait un parti, et, pour que la révolution se poursuive, un appareil d'État révolutionnaire.

Quant à l'objection que tu as formulée à partir de l'analyse des dispositions spatiales du tribunal, j'y réponds de la manière suivante : d'une part, nous ne sommes contraints par aucune forme – au sens formel de disposition spatiale – d'aucun tribunal. L'un des meilleurs tribunaux de la Libération, c'est celui de Barlin : des centaines de mineurs avaient décidé d'exécuter un « Boche », c'est-à-dire un collaborateur; ils l'avaient mis sur la grande place pendant sept jours; tous les jours, ils arrivaient, disaient : « On va l'exécuter », puis repartaient; le gars était toujours là, on ne l'exécutait toujours pas; à ce moment-là, il y a je ne sais trop quelle autorité branlante qui existait encore dans le coin, qui a dit : « Finissez-en, les gars, tuez-le ou libérez-le, ça ne peut plus durer comme ça », et ils ont dit : « D'accord, allez-y camarades, on l'exécute », et ils l'ont mis en joue et ont tiré, et le collabo, avant de crever, a crié : « Heil Hitler! », ce qui a permis à tous de dire que le jugement était juste... Dans ce cas, il n'y avait pas la disposition spatiale que tu décris.

Quelles formes doit prendre la justice sous la dictature du prolétariat, c'est une question qui n'est pas réglée, même en Chine. On est encore à la phase d'expérimentation, et il y a une lutte de classe sur la question du judiciaire. Cela te montre qu'on ne va pas reprendre la table, les assesseurs, etc. Mais, là, j'en reste à l'aspect superficiel de la question. Ton exemple allait beaucoup plus loin. Il portait sur la question de la « neutralité » : dans la justice populaire, qu'advient-il de cet élément tiers, donc nécessairement neutre et qui serait détenteur d'une vérité différente de celle des masses populaires, constituant par là même un écran?

M. Foucault : J'ai dégagé trois éléments : 1° un élément tiers; 2° la référence à une idée, une forme, une règle universelle de justice; 3° une décision avec pouvoir exécutoire; ce sont les trois caractère du tribunal que la table manifeste de façon anecdotique dans notre civilisation.

Victor : L'élément « tiers », dans le cas de la justice populaire, c'est un appareil d'État révolutionnaire – par exemple, l'Armée rouge au début de la Révolution chinoise. En quel sens c'est un élément tiers, détenteur d'un *droit* et d'une *vérité*, voilà ce qu'il faut expliciter.

Il y a les masses, il y a cet appareil d'état révolutionnaire et il y a l'ennemi. Les masses vont exprimer leurs griefs et ouvrir le dossier de toutes les exactions, de tous les dommages causés par l'ennemi; l'appareil d'État révolutionnaire va enregistrer ce dossier, l'ennemi va intervenir pour dire : je ne suis pas d'accord là-dessus. Or la vérité dans les faits peut être établie. Si l'ennemi a vendu trois patriotes et que toute la population de la commune est là, mobilisée pour le jugement, le fait doit pouvoir être établi. S'il ne l'est pas, c'est qu'il y a un problème, si on ne parvient pas à démontrer qu'il a commis telle ou telle exaction, le moins qu'on puisse dire, c'est que la volonté de l'exécuter n'est pas un acte de justice populaire, mais un règlement de comptes opposant une petite catégorie des masses avec des idées égoïstes à cet ennemi, ou ce prétendu ennemi.

Une fois que cette vérité-là est établie, le rôle de l'appareil d'État révolutionnaire n'est pas terminé. Déjà, dans l'établissement de la vérité dans les faits, il a un rôle puisqu'il permet à toute la population mobilisée d'ouvrir le dossier des crimes de l'ennemi, mais son rôle ne s'arrête pas là, il peut encore apporter quelque chose dans la discrimination au niveau des condamnations; soit le patron d'une boîte moyenne : on peut établir la vérité dans les faits, à savoir qu'il a exploité les ouvriers abominablement, qu'il est responsable de pas mal d'accidents du travail; va-t-on l'exécuter? Supposons qu'on veuille rallier pour les besoins de la révolution cette bourgeoisie moyenne, qu'on dise qu'il ne faut exécuter que la toute petite poignée d'archicriminels; en établissant pour cela des critères objectifs, on ne l'exécutera pas, alors que les ouvriers de la boîte dont les copains ont été tués ont une haine formidable de leur patron et voudraient peut-être l'exécuter. Cela peut constituer une politique tout à fait juste, comme, par exemple, pendant la Révolution chinoise, la limitation consciente des contradictions entre les ouvriers et la bourgeoisie nationale. Je ne sais pas si cela se passera comme cela ici, je vais te donner un exemple fictif : il est vraisemblable qu'on ne liquidera pas tous les patrons, surtout dans un pays comme la France où il y a beaucoup de petites et moyennes entreprises cela ferait trop de monde... Tout cela revient à dire que l'appareil d'État révolutionnaire apporte au nom des intérêts d'ensemble qui priment ceux de telle usine ou de tel village un critère objectif pour la sentence; je reviens toujours à l'exemple des débuts de la Révolution chinoise. À un certain moment il était juste de s'attaquer à tous les propriétaires fonciers, à d'autres moments, il y avait des propriétaires fonciers qui étaient patriotes, il ne fallait pas les toucher et il fallait éduquer les paysans, donc aller contre leurs tendances naturelles à l'égard de ces propriétaires fonciers.

M. Foucault : Le processus que tu as décrit me paraît tout à fait étranger à la forme même du tribunal. Quel est le rôle de cet appareil d'État révolutionnaire représenté par l'armée chinoise? Est-ce que son rôle, c'est, entre les masses qui représentent une certaine

volonté, ou un certain intérêt, et un individu qui représente un autre intérêt, ou une autre volonté, de choisir entre les deux d'un côté plutôt que de l'autre? Évidemment non, car il s'agit d'un appareil d'État qui, de toute façon, est issu des masses, qui est contrôlé par les masses et qui continue à l'être, qui a effectivement un rôle positif à jouer, non pas pour faire la décision entre les masses et leurs ennemis, mais pour assurer l'éducation, la formation politique, l'élargissement de l'horizon et de l'expérience politique des masses. Et là, le travail de cet appareil d'État, sera-t-il d'imposer une sentence? Pas du tout, mais d'éduquer les masses et la volonté des masses de manière que ce soient les masses elles-mêmes qui viennent dire : « En effet, nous ne pouvons pas tuer cet homme », ou : « En effet, nous devons le tuer ».

Tu vois bien que ce n'est pas du tout le fonctionnement du tribunal tel qu'il existe dans notre société actuelle en France, qui est d'un type entièrement différent, où ce n'est pas l'une des parties qui contrôle l'instance judiciaire et où l'instance judiciaire de toute façon n'éduque pas. Pour revenir à l'exemple que tu donnais, si les gens se sont précipités sur les femmes pour les tondre, c'est parce qu'on a subtilisé aux masses les collaborateurs qui auraient été les ennemis naturels et sur lesquels on aurait exercé la justice populaire, on les a subtilisés en disant : « Oh, ceux-là sont trop coupables, nous allons les traduire devant un tribunal », on les a mis en prison et on les a traduits devant un tribunal, qui, bien entendu, les a acquittés. Dans ce cas-là, le tribunal a joué le rôle d'alibi par rapport à des actes de justice populaire.

Maintenant, j'en viens au fond de ma thèse. Tu parles des contradictions au sein des masses et tu dis qu'il est besoin d'un appareil d'État révolutionnaire pour aider les masses à les résoudre. D'accord, je ne sais pas ce qui s'est passé en Chine; peut-être l'appareil judiciaire était-il comme dans les États féodaux un appareil extrêmement souple, peu centralisé, etc. Dans les sociétés comme la nôtre, au contraire, l'appareil de justice a été un appareil d'État extrêmement important, dont l'histoire a toujours été masquée. On fait l'histoire du droit, on fait l'histoire de l'économie, mais l'histoire de la justice, de la pratique judiciaire, de ce qu'a été effectivement un système pénal, de ce qu'ont été les systèmes de répression, cela, on en parle rarement. Or je crois que la justice comme appareil d'État a eu une importance dans l'histoire absolument capitale. Le système pénal a eu pour fonction d'introduire un certain nombre de contradictions au sein des masses et une contradiction majeure qui est celle-ci; opposer les uns aux autres les plébéiens prolétarisés et

les plébéiens non prolétarisés. À partir d'une certaine époque, le système pénal, qui avait essentiellement une fonction fiscale au Moyen Âge, s'est adonné à la lutte antiséditieuse. La répression des révoltes populaires avait surtout été jusque-là une tâche militaire. Elle a été ensuite assurée, ou plutôt prévenue, par un système complexe justice-police-prison. C'est un système qui a, au fond, un triple rôle; et, selon les époques, selon l'état des luttes et la conjoncture, c'est tantôt un aspect, tantôt l'autre qui l'emporte. D'une part, il est un facteur de « prolétarisation » : il a pour rôle de contraindre le peuple à accepter son statut de prolétaire et les conditions d'exploitation du prolétariat. C'est parfaitement clair depuis la fin du Moyen Âge jusqu'au XVIIIe siècle; toutes les lois contre les mendiants, les vagabonds et les oisifs, tous les organes de police destinés à les chasser, les contraignaient – et c'était bien là leur rôle – à accepter, là où ils étaient, les conditions qu'on leur faisait et qui étaient extrêmement mauvaises. S'ils les refusaient, ils s'en allaient, s'ils mendiaient ou « ne faisaient rien », c'était l'emprisonnement et souvent le travail forcé. D'autre part, ce système pénal portait, d'une façon privilégiée, sur les éléments les plus mobiles, les plus agités, les « violents » de la plèbe; ceux qui étaient les plus prêts à passer à l'action immédiate et armée; entre le fermier endetté contraint de quitter sa terre, le paysan qui fuyait le fisc, l'ouvrier banni pour vol, le vagabond ou le mendiant qui refusait de curer les fossés de la ville, ceux qui vivaient de maraude dans les champs, les petits voleurs et les brigands de grand chemin, ceux qui, par groupes armés, s'attaquaient au fisc ou, d'une façon générale, aux agents de l'État, et ceux enfin qui, les jours d'émeute dans les villes ou dans les campagnes, portaient les armes et le feu, il y avait toute une concertation, tout un réseau de communications où les individus échangeaient leur rôle. C'étaient ces gens « dangereux » qu'il fallait mettre à part (en prison, à l'hôpital général, aux galères, aux colonies), pour qu'ils ne puissent servir de fer de lance aux mouvements de résistance populaire. Cette peur était grande au XVIIIe siècle, elle a été plus grande encore après la Révolution et au moment de toutes les secousses du XIXe siècle. Troisième rôle du système pénal : faire apparaître, aux yeux du prolétariat, la plèbe non prolétarisée comme marginale, dangereuse, immorale, menaçante pour la société tout entière, la lie du peuple, le rebut, la « pègre »; il s'agit pour la bourgeoisie d'imposer au prolétariat par la voie de la législation pénale, de la prison, mais aussi des journaux, de la « littérature », certaines catégories de la morale dite « universelle » qui serviront de barrière idéologique entre lui et la plèbe non prolé-

tarisée ; toute la figuration littéraire, journalistique, médicale, sociologique, anthropologique du criminel (dont on a eu tout l'exemple dans la seconde moitié du XIXe siècle et au début du XXe siècle) joue ce rôle. Enfin, la séparation que le système pénal opère et maintient entre le prolétariat et la plèbe non prolétarisée, tout le jeu des pressions qu'il exerce sur celle-ci permettent à la bourgeoisie de se servir de certains de ces éléments plébéiens contre le prolétariat ; elle fait appel à eux à titre de soldats, de policiers, de trafiquants, d'hommes de main et les utilise pour la surveillance et la répression du prolétariat (il n'y a pas que les fascismes qui en aient donné des exemples).

À première vue, ce sont là au moins quelques-uns des modes selon lesquels fonctionne le système pénal, comme système antiséditieux : autant de moyens pour opposer la plèbe prolétarisée et celle qui ne l'est pas, et introduire ainsi une contradiction maintenant bien ancrée. Voilà pourquoi la révolution ne peut que passer par l'élimination radicale de l'appareil de justice, et tout ce qui peut rappeler l'appareil pénal, tout ce qui peut en rappeler l'idéologie et permettre à cette idéologie de s'insinuer subrepticement dans les pratiques populaires doit être banni. C'est pourquoi le tribunal comme forme parfaitement exemplaire de cette justice me paraît être une occasion pour l'idéologie du système pénal de se réintroduire dans la pratique populaire. C'est pourquoi je pense qu'il ne faut pas s'appuyer sur un modèle comme celui-là.

Victor : Tu as subrepticement oublié un siècle, le XXe. Je te pose donc la question : la contradiction majeure au sein des masses, c'est entre les prisonniers et les ouvriers ?

M. Foucault : Pas entre les prisonniers et les ouvriers ; entre la plèbe non prolétarisée et les prolétaires, ça a été l'une des contradictions. L'une des contradictions importantes, dans laquelle la bourgeoisie a vu pendant longtemps, et surtout depuis la Révolution française, l'un de ses moyens de protection ; pour elle, le danger majeur contre lequel elle devait se prémunir, ce qu'il lui fallait à tout prix éviter, c'était la sédition, c'était le peuple armé, c'était les ouvriers dans la rue et la rue à l'assaut du pouvoir. Et elle pensait reconnaître, dans la plèbe non prolétarisée, dans les plébéiens qui refusaient le statut de prolétaires ou ceux qui en étaient exclus, le fer de lance de l'émeute populaire. Elle s'était donc donné un certain nombre de procédés pour séparer la plèbe prolétarisée de la plèbe non prolétarisée. Et, aujourd'hui, ces moyens lui font défaut – lui ont été ou lui sont arrachés.

Ces trois moyens, ce sont, c'étaient l'armée, la colonisation, la prison. (Bien sûr, la séparation plèbe/prolétariat et la prévention

antiséditieuse n'étaient que l'une de leurs fonctions). L'armée, avec son système des remplaçants, assurait un prélèvement notable, surtout dans la population paysanne qui était en surnombre à la campagne et qui ne trouvait pas de travail en ville, et c'était cette armée qu'on faisait donner le cas échéant contre les ouvriers. Entre l'armée et le prolétariat, la bourgeoisie a cherché à maintenir une opposition, qui a joué souvent, qui a été déjouée parfois, quand les soldats refusaient de marcher ou de tirer. La colonisation a constitué un autre prélèvement, les gens qu'on envoyait là-bas n'y recevaient pas un statut de prolétaire ; ils servaient de cadres, d'agents d'administration, d'instruments de surveillance et de contrôle sur les colonisés. Et c'est sans doute pour éviter qu'entre ces « petits Blancs » et les colonisés se noue une alliance qui aurait été sur place aussi dangereuse que l'unité prolétarienne en Europe qu'on les dotait d'une solide idéologie raciste ; attention, vous allez chez les anthropophages. Quant au troisième prélèvement, il était opéré par la prison, et, autour d'elle et de ceux qui y vont ou qui en sortent, la bourgeoisie a construit une barrière idéologique (concernant le crime, le criminel, le vol, la pègre, les dégénérés, la sous-humanité) qui a partie liée avec le racisme.

Seulement voilà, la colonisation n'est plus possible sous sa forme directe. L'armée ne peut plus jouer le même rôle qu'autrefois. Par conséquent, renforcement de la police, « surcharge » du système pénitentiaire qui doit à lui tout seul remplir toutes ces fonctions. Le quadrillage policier quotidien, les commissariats de police, les tribunaux (et singulièrement ceux de flagrant délit), les prisons, la surveillance postpénale, toute la série des contrôles que constituent l'éducation surveillée, l'assistance sociale, les « foyers » doit jouer sur place l'un des rôles que jouaient l'armée et la colonisation en déplaçant les individus et en les expatriant.

Dans cette histoire, la Résistance, la guerre d'Algérie, Mai 68 ont été des épisodes décisifs, c'était la réapparition, dans les luttes, de la clandestinité, des armes et de la rue ; c'était, d'autre part, la mise en place d'un appareil de combat contre la subversion intérieure (appareil renforcé à chaque épisode, adapté et perfectionné, mais bien sûr jamais épuré) ; appareil qui fonctionne « en continuité » depuis trente ans maintenant. Disons que les techniques utilisées jusqu'en 1940 s'appuyaient surtout sur la politique impérialiste (armée/colonie) ; celles qui sont utilisées depuis se rapprochent plus du modèle fasciste (police, quadrillage intérieur, enfermement).

Victor : Tu n'as cependant pas répondu à ma question qui était : est-ce que c'est cela la contradiction majeure au sein du peuple ?

M. Foucault : Je ne dis pas que c'est la contradiction majeure.

Victor : Tu ne le dis pas, mais l'histoire que tu fais est éloquente : la sédition vient de la fusion de la plèbe prolétarisée et de la plèbe non prolétarisée. Tu nous as décrit tous les mécanismes pour inscrire une ligne de partage entre la plèbe prolétarisée et la plèbe non prolétarisée. C'est clair, une fois qu'il y a cette ligne de partage, il n'y a pas sédition, une fois qu'il y a le rétablissement de la fusion, il y a sédition. Tu as beau dire que ce n'est pas pour toi la contradiction majeure, toute l'histoire que tu fais démontre que c'est la contradiction majeure. Je ne vais pas te répondre sur le XXe siècle. Je vais rester dans le XIXe, tout en apportant un petit complément historique, un complément un peu contradictoire, tiré d'un texte d'Engels sur l'avènement de la grande industrie moderne [1]. Engels disait que la première forme de révolte du prolétariat moderne contre la grande industrie, c'est la criminalité, c'est-à-dire les ouvriers qui tuaient les patrons. Il ne cherchait pas les présupposés et toutes les conditions de fonctionnement de cette criminalité, il ne faisait pas l'histoire de l'idée pénale; il parlait du point de vue des masses, et non pas du point de vue des appareils d'État, et il disait : la criminalité, c'est une première forme de révolte, puis, très rapidement, il montrait qu'elle était très embryonnaire et pas très efficace; la seconde forme, qui est déjà supérieure, c'est le bris des machines. Là non plus ça ne va pas très loin, car, une fois que tu as brisé les machines, tu en as d'autres. Cela touchait un aspect de l'ordre social, mais n'attaquait pas les causes. Là où la révolte prend une forme consciente, c'est lorsque se constitue l'association, le syndicalisme dans sons sens originel. L'association, c'est la forme supérieure de la révolte du prolétariat moderne, parce que ça résout la contradiction majeure dans les masses qui est l'opposition des masses entre elles du fait du système social et de son cœur, le mode de production capitaliste. C'est, nous dit Engels, simplement la lutte contre la concurrence entre ouvriers, donc l'association, dans la mesure où elle réunit les ouvriers entre eux, qui permet de reporter la concurrence au niveau de la concurrence entre les patrons. C'est ici que se situent les premières descriptions qu'il fait des luttes syndicales pour le salaire ou pour la réduction de la journée de travail. Ce petit complément historique me conduit à dire que la contradiction majeure dans les masses oppose l'égoïsme au collectivisme, la concurrence à l'association, et c'est quand tu as l'association, c'est-à-dire la victoire du collectivisme sur la concurrence, que tu as la masse ouvrière, donc la plèbe prolétarisée qui entre en fusion, et qu'il y a un mouvement de masse. C'est à ce moment-là seulement que la première condition de possibilité de la subversion, de la sédition est réunie; la seconde, c'est que cette masse s'empare de tous les sujets de révolte de tout le système social, et pas simplement de l'atelier ou de l'usine, pour occuper le terrain de la sédition, et c'est là que tu trouveras, de fait, la jonction avec la plèbe non prolétarisée, tu trouveras la fusion aussi avec d'autres classes sociales, les jeunes intellectuels ou la petite bourgeoisie laborieuse, les petits commerçants, dans les premières révolutions du XIXe.

1. Engels (F.), *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, chap. XI.

M. Foucault : Je n'ai pas dit, je crois, que c'était la contradiction fondamentale. J'ai voulu dire que la bourgeoisie voyait dans la sédition le danger principal. C'est ainsi que la bourgeoisie voit les choses; ce qui ne veut pas dire que les choses se passeront comme elle le redoute et que la jonction du prolétariat et d'une plèbe marginale allait provoquer la révolution. Ce que tu viens de rappeler à propos d'Engels, j'y souscrirai pour une grande part. Il semble bien, en effet, qu'à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle la criminalité ait été perçue, dans le prolétariat lui-même comme une forme de lutte sociale. Quand on en arrive à l'association comme forme de lutte, la criminalité n'a plus exactement ce rôle; ou plutôt, la transgression des lois, ce renversement provisoire, individuel, de l'ordre et du pouvoir que constitue la criminalité, ne peut plus avoir la même signification ni la même fonction dans les luttes. Il faut remarquer que la bourgeoisie, obligée de reculer devant ces formes d'association du prolétariat, a fait tout ce qu'elle a pu pour détacher cette force nouvelle d'une fraction du peuple considérée comme violente, dangereuse, irrespectueuse de la légalité, prête par conséquent à la sédition. Parmi tous les moyens mis en œuvre, il y en a eu de très grands (comme la morale de l'école primaire, ce mouvement qui faisait passer toute une éthique dans l'alphabétisation, la loi sous la lettre); il y en a eu de tout petits, de minuscules et horribles machiavélismes (tant que les syndicats n'ont pas eu la personnalité juridique, le pouvoir s'ingéniait à les noyauter par des gens qui un beau jour s'en allaient avec la caisse; il était impossible aux syndicats de porter plainte; d'où réaction de haine contre les voleurs, désir d'être protégé par la loi, etc.).

Victor : Je suis obligé d'apporter un correctif, pour préciser et dialectiser un peu ce concept de plèbe non prolétarisée. La rupture principale, majeure, qu'institue le syndicat, et qui va être la cause de sa dégénérescence, ce n'est pas entre la plèbe prolétarisée – au sens de prolétariat installé, institué – et le *Lumpenproletariat*, c'est-à-

dire, au sens strict, le prolétariat marginalisé, éjecté hors du prolétariat. La principale rupture, elle est entre une minorité ouvrière et la grande masse ouvrière, c'est-à-dire la plèbe qui se prolétarise : cette plèbe, c'est l'ouvrier qui vient de la campagne, ce n'est pas le voyou, le brigand, le bagarreur.

M. Foucault : Je crois n'avoir jamais, dans ce que je viens de dire, essayé de montrer que c'était là une contradiction fondamentale. J'ai décrit un certain nombre de facteurs et d'effets, j'ai essayé de montrer comment ils s'enchaînaient et comment le prolétariat avait pu, jusqu'à un certain point, pactiser avec l'idéologie morale de la bourgeoisie.

Victor : Tu dis : c'est un facteur parmi d'autres, ce n'est pas la contradiction majeure. Mais tous tes exemples, toute l'histoire des mécanismes que tu décris tendent à valoriser cette contradiction. Pour toi, le premier pacte avec le diable du prolétariat, c'est d'avoir accepté les valeurs « morales » par lesquelles la bourgeoisie instaurait la séparation entre la plèbe non prolétarisée et le prolétariat, entre les voyous et les travailleurs honnêtes. Je réponds : non. Le premier pacte avec le diable des associations ouvrières, c'est d'avoir mis comme condition d'adhésion le fait d'appartenir à un métier; c'est cela qui a permis aux premiers syndicats d'être des corporations qui excluaient la masse des ouvriers non spécialisés.

M. Foucault : La condition que tu rappelles est sans doute la plus fondamentale. Mais tu vois ce qu'elle implique comme conséquence : si les ouvriers non intégrés à un métier ne sont pas présents dans les syndicats, *a fortiori* ceux qui ne sont pas prolétaires. Donc, une fois encore, si nous posons le problème : comment a fonctionné l'appareil judiciaire et, d'une façon générale, le système pénal? je réponds : il a toujours fonctionné de façon à introduire des contradictions au sein du peuple. Je ne veux pas dire – ce serait aberrant – que le système pénal a introduit les contradictions fondamentales, mais je m'oppose à l'idée que le système pénal soit une vague superstructure. Il a eu un rôle constitutif dans les divisions de la société actuelle.

Gilles : Je me demande s'il n'y a pas deux plèbes dans cette histoire-là. Est-ce qu'on peut vraiment définir la plèbe comme ceux qui refusent d'être ouvriers, avec la conséquence notamment que la plèbe aurait plutôt le monopole de la violence et les ouvriers, les prolétaires, au sens propre, une tendance à la non-violence? Est-ce que cela n'est pas le résultat d'une vision du monde bourgeoise, en ceci qu'elle classe les ouvriers comme un corps organisé dans l'État, de même pour les paysans, etc., quant au reste, ce serait la plèbe : le reste séditieux dans ce monde pacifié, organisé qui serait le monde bourgeois dont la justice a pour mission de faire respecter les frontières? Mais la plèbe elle-même pourrait être parfaitement prisonnière de cette vision bourgeoise des choses, c'est-à-dire se constituer comme l'autre monde. Et je ne suis pas sûr que, étant prisonnière de cette vision, son autre monde ne soit pas la reduplication du monde bourgeois. Bien sûr, pas complètement, parce qu'il y a des traditions, mais en partie. De plus, il y a encore un autre phénomène : ce monde bourgeois, stable avec séparations, où règne la justice qu'on connaît, il n'existe pas. Est-ce que, derrière l'opposition du prolétariat et d'une plèbe ayant le monopole de la violence, il n'y a pas la rencontre entre le prolétariat et la paysannerie, non pas la paysannerie « sage », mais la paysannerie en révolte latente. Est-ce que ce qui menace la bourgeoisie, ce n'est pas plutôt la rencontre des ouvriers et des paysans?

M. Foucault : Je suis tout à fait d'accord avec toi pour dire qu'il faut distinguer la plèbe telle que la voit la bourgeoisie et la plèbe qui existe réellement. Mais ce que nous avons essayé de voir, c'est comment fonctionne la justice. La justice pénale n'a été produite ni par la plèbe, ni par la paysannerie, ni par le prolétariat, mais bel et bien par la bourgeoisie, comme un instrument tactique important dans le jeu de divisions qu'elle voulait introduire. Que cet instrument tactique n'ait pas tenu compte des véritables possibilités de la révolution, c'est un fait et c'est un fait heureux. Cela est d'ailleurs naturel, puisque, comme bourgeoisie, elle ne pouvait pas avoir conscience des rapports réels et des processus réels. Et, en effet, pour parler de la paysannerie, on peut dire que les rapports ouvriers-paysans n'ont pas du tout été l'objectif du système pénal occidental au XIXe siècle, on a l'impression que la bourgeoisie, au XIXe siècle, a eu relativement confiance dans ses paysans.

Gilles : Si c'est ça, il est possible que la solution réelle du problème prolétariat/plèbe passe par la capacité de résoudre la question de l'unité populaire, c'est-à-dire la fusion des méthodes de lutte prolétariennes et des méthodes de la guerre paysanne.

Victor : Avec cela, tu n'as pas encore résolu la question de la fusion. Il y a aussi le problème des méthodes propres à ceux qui circulent. Tu ne règles la question que par une armée.

Gilles : Ça signifie que la solution de l'opposition prolétariat/plèbe non prolétarienne, ça implique l'attaque de l'État, l'usurpation du pouvoir d'État. C'est aussi pourquoi on a besoin de tribunaux populaires.

M. Foucault : Si ce qu'on a dit est vrai, la lutte contre l'appareil judiciaire est une lutte importante – je ne dis pas une lutte fondamentale, mais elle est aussi importante que l'a été cette justice dans la séparation que la bourgeoisie a introduite et maintenue entre prolétariat et plèbe. Cet appareil judiciaire a eu des effets idéologiques spécifiés sur chacune des classes dominées, et il y a en particulier une idéologie du prolétariat qui a été rendu perméable à un certain nombre d'idées bourgeoises concernant le juste et l'injuste, le vol, la propriété, le crime, le criminel. Ça ne veut pas dire pour autant que la plèbe non prolétarisée est restée pure et dure. Au contraire, à cette plèbe, pendant un siècle et demi, cette bourgeoisie a proposé les choix suivants : ou tu vas en prison, ou tu vas à l'armée; ou tu vas en prison, ou tu vas aux colonies; ou tu vas en prison, ou tu entres dans la police. Alors, cette plèbe non prolétarisée, elle a été raciste quand elle a été colonisatrice; elle a été nationaliste, chauvine quand elle a été armée. Elle a été fasciste quand elle a été policière. Ces effets idéologiques sur la plèbe ont été certains et profonds. Les effets sur le prolétariat sont aussi certains. Ce système, en un sens, est très subtil et tient relativement très bien, même si les rapports fondamentaux et le processus réel ne sont pas vus par la bourgeoisie.

Victor : De la discussion strictement historique, on retient que la lutte contre l'appareil pénal forme une unité relative et que tout ce que tu as décrit comme implantation de contradictions au sein du peuple ne représente pas une contradiction majeure, mais une série de contradictions qui ont eu une grande importance, *du point de vue de la bourgeoisie*, dans la lutte contre la révolution. Mais avec ce que tu viens de dire, on est maintenant au cœur de la justice populaire qui dépasse largement la lutte contre l'appareil judiciaire : casser la gueule à un petit chef, ça n'a rien à voir avec la lutte contre le juge. De même pour le paysan qui exécute un propriétaire foncier. C'est ça la justice populaire et ça déborde largement la lutte contre l'appareil judiciaire. Si l'on prend même l'exemple de l'année écoulée, on voit que la pratique de la justice populaire est née avant les grandes luttes contre l'appareil judiciaire, que c'est elle qui les a préparées : c'est les premières séquestrations, les cassages de gueules de petits chefs qui ont préparé les esprits à la grande lutte contre l'injustice et contre l'appareil judiciaire, Guiot *, les prisons, etc. Dans l'après-Mai 68, c'est bien ça qui s'est passé.

Tu dis, *grosso modo* : il y a une idéologie dans le prolétariat qui est une idéologie bourgeoise et reprend à son compte le système de

* Lycéen arrêté lors d'une manifestation.

valeurs bourgeois, l'opposition entre moral et immoral, le juste et l'injuste, l'honnête et le malhonnête, etc. Donc, il y aurait dégénérescence de l'idéologie au sein de la plèbe prolétarienne, et dégénérescence de l'idéologie de la plèbe non prolétarienne par tous les mécanismes d'intégration à divers instruments de répression antipopulaire. Or, très précisément, la formation de l'idée unificatrice, de l'étendard de la justice populaire, c'est la lutte contre l'aliénation des idées dans le prolétariat et ailleurs, donc aussi chez ces fils du prolétariat « dévoyés ». Cherchons la formule pour illustrer cette lutte contre les aliénations, cette fusion des idées venues de toutes les parties du peuple – fusion des idées qui permet de réunifier les parties du peuple séparées, parce que ce n'est pas avec des idées qu'on fait avancer l'histoire, mais avec une force matérielle, celle du peuple qui se réunifie dans la rue. On peut prendre pour exemple le mot d'ordre qu'avait lancé le P. C. dans les premières années de l'Occupation, pour justifier le pillage des boutiques, rue de Buci notamment : « Ménagères, on a raison de voler les voleurs. » Là, c'est parfait. Tu vois comment opère la fusion : tu as une démolition du système de valeurs bourgeois (les voleurs et les gens honnêtes), mais une démolition d'un type particulier, parce que, dans l'affaire, il y a toujours des voleurs. C'est un nouveau partage. Toute la plèbe se réunifie : c'est les non-voleurs; et c'est l'ennemi de classe qui est le voleur. Voilà pourquoi je n'hésite pas à dire par exemple : « Rives-Henry * en prison. »

Si on voit les choses au fond, le processus révolutionnaire, c'est toujours la fusion de la sédition des classes constituées avec celle des classes décomposées. Mais cette fusion, elle se fait dans une direction très précise. Les « vagabonds », qui étaient des millions et des millions dans la Chine semi-coloniale et semi-féodale, ça a été la base de masse de la première Armée rouge. Les problèmes idéologiques qu'avait cette armée, ils tenaient précisément à l'idéologie mercenaire de ces « vagabonds ». Et Mao, de sa base rouge où il était encerclé, envoyait des appels au Comité central du Parti, qui disaient à peu près ceci : envoyez-moi seulement trois cadres venus d'une usine, pour contrebalancer un peu l'idéologie de tous mes « va-nu-pieds ». La discipline de la guerre contre l'ennemi, ça ne suffit pas. Il faut contrebalancer l'idéologie mercenaire par l'idéologie qui vient de l'usine.

L'Armée rouge sous direction du Parti, c'est-à-dire la guerre paysanne sous direction du prolétariat, c'est le creuset qui a permis la

* Rives-Henry était impliqué dans une affaire politico-financière de rénovation de quartiers populaires de Paris, rénovation assortie d'expulsions.

fusion entre les classes paysannes en décomposition et la classe prolétarienne. Donc, pour que tu aies la subversion moderne, c'est-à-dire une révolte qui soit la première étape d'un processus de révolution continue, il faut que tu aies la fusion des éléments de sédition qui viennent de la plèbe non prolétarienne et de la plèbe prolétarienne, sous direction du prolétariat d'usine, de son idéologie. Tu as une intense lutte de classe entre les idées qui viennent de la plèbe non prolétarisée et celles qui viennent du prolétariat : les secondes doivent prendre la direction. Le pillard qui est devenu membre de l'Armée rouge, il ne pille plus. Au début, il était exécuté sur place s'il volait la moindre aiguille appartenant à un paysan. En d'autres termes, la fusion ne se développe que par l'établissement d'une norme, d'une dictature. J'en reviens à mon tout premier exemple : les actes de justice populaire venus de toutes les couches populaires qui ont subi des dommages matériels ou spirituels de la part des ennemis de classe ne deviennent un ample mouvement, favorisant la révolution dans les esprits et dans la pratique, que s'ils sont normalisés; et c'est alors un appareil d'État qui se forme, appareil issu des masses populaires, mais qui, d'une certaine manière, s'en détache (ça ne veut pas dire qu'il s'en coupe). Et cet appareil a, d'une certaine manière, un rôle d'arbitre, non pas entre les masses et l'ennemi de classe, mais entre des idées opposées dans les masses, en vue de la solution des contradictions au sein des masses, pour que le combat général contre l'ennemi de classe soit le plus efficace, le mieux centré possible.

Donc, on en arrive toujours, à l'époque des révolutions prolétariennes, à ce qu'un appareil d'État de type révolutionnaire s'établisse, entre les masses et l'ennemi de classe, avec la possibilité, évidemment, que cet appareil devienne répressif par rapport aux masses. Aussi tu n'auras jamais de tribunaux populaires sans contrôle populaire de ces tribunaux, et donc possibilité, pour les masses, de les récuser.

M. Foucault : Je voudrais te répondre sur deux points. Tu dis : c'est sous le contrôle du prolétariat que la plèbe non prolétarisée entrera dans le combat révolutionnaire. Je suis absolument d'accord. Mais quand tu dis : c'est sous le contrôle de l'*idéologie du prolétariat*, là, je te demande ce que tu entends par l'idéologie du prolétariat?

Victor : J'entends par là : la pensée de Mao Tsé-toung.

M. Foucault : Bon. Mais tu m'accorderas que ce que pensent les prolétaires français dans leur masse, ce n'est pas la pensée de

Mao Tsé-toung et ce n'est pas forcément une idéologie révolutionnaire pour normaliser cette unité nouvelle constituée par le prolétariat et la plèbe marginalisée. D'accord, mais tu m'accorderas aussi que les formes d'appareil d'État que l'appareil bourgeois nous a léguées ne peuvent, en aucun cas, servir de modèle pour les nouvelles formes d'organisation. Le tribunal, traînant avec lui l'idéologie de la justice bourgeoise et les formes de rapport entre juge et jugé, juge et partie, juge et plaideur, qui sont appliquées par la justice bourgeoise, me paraît avoir joué un rôle très important dans la domination de la classe bourgeoise. Qui dit tribunal dit que la lutte entre les forces en présence est, de gré ou de force, suspendue; qu'en tout cas la décision prise ne sera pas le résultat de ce combat, mais de l'intervention d'un pouvoir qui leur sera, aux unes et aux autres, étranger et supérieur; que ce pouvoir est en position de neutralité entre elles et qu'il peut par conséquent, qu'il devrait en tout cas reconnaître, dans la cause, de quel côté est la justice. Le tribunal implique aussi qu'il y ait des catégories communes aux parties en présence (catégories pénales comme le vol, l'escroquerie : catégories morales comme l'honnête et le malhonnête) et que les parties en présence acceptent de s'y soumettre. Or, c'est tout cela que la bourgeoisie veut faire croire à propos de la justice, de sa justice. Toutes ces idées sont des armes dont la bourgeoisie s'est servie dans son exercice du pouvoir. C'est pourquoi me gêne l'idée d'un tribunal populaire. Surtout si les intellectuels doivent y jouer les rôles du procureur ou du juge, car c'est précisément par l'intermédiaire des intellectuels que la bourgeoisie a répandu et imposé les thèmes idéologiques dont je parle.

Aussi cette justice doit-elle être la cible de la lutte idéologique du prolétariat et de la plèbe non prolétarienne; aussi les formes de cette justice doivent-elles être l'objet de la plus grande méfiance pour le nouvel appareil d'État révolutionnaire. Il y a deux formes auxquelles cet appareil révolutionnaire ne devra obéir en aucun cas : la bureaucratie et l'appareil judiciaire; tout comme il ne doit pas y avoir de bureaucratie, il ne doit pas y avoir de tribunal; le tribunal, c'est la bureaucratie de la justice. Si tu bureaucratises la justice populaire, tu lui donnes la forme du tribunal.

Victor : Comment la normalises-tu?

M. Foucault : Je vais te répondre par une galéjade, sans doute : c'est à inventer. Les masses – prolétaires ou plébéiennes – ont trop souffert de cette justice, pendant des siècles, pour qu'on leur impose encore sa vieille forme, même avec un nouveau contenu. Elles ont lutté depuis le fond du Moyen Âge contre cette justice. Après tout,

la Révolution française était une révolte antijudiciaire. La première chose qu'elle a fait sauter, ça a été l'appareil judiciaire. La Commune aussi était profondément antijudiciaire.

Les masses trouveront une manière de régler le problème de leurs ennemis, de ceux qui, individuellement ou collectivement, leur ont fait subir des dommages, des méthodes de riposte qui iront du châtiment à la rééducation, sans passer par la forme du tribunal qui – dans notre société, en tout cas; en Chine, je ne sais pas – est à éviter.

C'est pourquoi j'étais contre le tribunal populaire comme forme solennelle, synthétique, destinée à reprendre toutes les formes de lutte antijudiciaire. Cela me paraissait réinvestir une forme qui draine avec elle trop de l'idéologie imposée par la bourgeoisie avec les divisions qu'elle entraîne entre prolétariat et plèbe non prolétarisée. C'est un instrument dangereux actuellement parce qu'il va fonctionner comme modèle, et dangereux plus tard, dans un appareil d'État révolutionnaire, parce que vont s'y glisser des formes de justice qui risquent de rétablir les divisions.

Victor : Je vais te répondre d'une façon provocatrice : il est vraisemblable que le socialisme inventera autre chose que la chaîne. Donc, quand on dit : « Dreyfus *, à la chaîne », on fait une invention, parce que Dreyfus n'est pas à la chaîne, mais une invention fortement marquée du passé (la chaîne). La leçon, c'est la vieille idée de Marx : le nouveau naît à partir de l'ancien.

Tu dis : les masses inventeront. Mais on a à résoudre une question pratique, à l'heure actuelle. Je suis d'accord pour que toutes les *formes* de la norme de la justice populaire soient renouvelées, qu'il n'y ait plus ni table ni robe. Reste une instance de normalisation. C'est ce qu'on appelle le tribunal populaire.

M. Foucault : Si tu définis le tribunal populaire comme instance de normalisation – j'aimerais mieux dire : instance d'élucidation politique – à partir de quoi les actions de justice populaire peuvent s'intégrer à l'ensemble de la ligne politique du prolétariat, je suis tout à fait d'accord. Mais j'éprouve de la difficulté à appeler une telle instance « tribunal ».

Je pense comme toi que l'acte de justice par quoi l'on répond à l'ennemi de classe ne peut pas être confié à une espèce de spontanéité instantanée, non réfléchie, non intégrée à une lutte d'ensemble. Ce besoin de riposte qui existe, en effet, chez les masses, il faut trouver les formes pour l'élaborer, par la discussion, l'information... En tout cas, le tribunal avec sa tripartition entre les deux parties et l'instance neutre, décidant en fonction d'une justice qui existe en soi et pour soi,

* Pierre Dreyfus, à l'époque président-directeur général de la Régie Renault.

me paraît un modèle particulièrement néfaste pour l'élucidation, l'élaboration politique de la justice populaire.

Victor : Si demain on convoquait des états généraux où seraient représentés tous les groupes de citoyens qui luttent : comités de lutte, comités antiracistes, comités de contrôle des prisons, etc., bref, le peuple dans sa représentation actuelle, le peuple au sens marxiste du terme, tu serais contre parce que ça renverrait à un modèle ancien?

M. Foucault : Les états généraux ont assez souvent été au moins un instrument, non pas certes de la révolution prolétarienne mais de la révolution bourgeoise, et, dans le sillage de cette révolution bourgeoise, on sait bien qu'il y a eu des processus révolutionnaires. Après les états de 1357, tu as eu la jacquerie; après 1789, tu as eu 1793. Par conséquent, ce pourrait être un bon modèle. En revanche, il me semble que la justice bourgeoise a toujours fonctionné pour multiplier les oppositions entre prolétariat et plèbe non prolétarisée. C'est pour ça que c'est un mauvais instrument, pas parce qu'il est vieux.

Dans la forme même du tribunal, il y a quand même ceci : on dit aux deux parties : Votre cause n'est pas juste ou injuste d'entrée de jeu. Elle ne le sera que le jour où je l'aurai dit, parce que j'aurai consulté les lois ou les registres de l'équité éternelle. C'est l'essence même du tribunal, et du point de vue de la justice populaire, c'est complètement contradictoire.

Gilles : Le tribunal dit deux choses : « Il y a problème. » Et puis : « De ce problème, en tant que tiers, *je* décide, etc. » Le problème, c'est celui de la captation du pouvoir de rendre justice par l'anti-unité populaire; d'où la nécessité de représenter cette unité populaire qui rend la justice.

M. Foucault : Tu veux dire que l'unité populaire doit représenter et manifester qu'elle s'est – provisoirement ou définitivement – emparée du pouvoir de juger?

Gilles : Je veux dire que la question du tribunal de Lens *, ça ne

* Le 12 décembre 1970 se tint à Lens (Pas-de-Calais) un tribunal populaire, organisé par le Secours rouge, présidé par Eugénie Camphin et dont le procureur était J.-P. Sartre.

Après la catastrophe de Fouquières-les-Lens (14 morts), des militants maoïstes avaient lancé des cocktails Molotov contre le siège local des Houillères. Des arrestations avaient eu lieu. Le tribunal populaire de Lens, qui siégea avant le procès judiciaire, conclut à la culpabilité des Houillères et de leurs ingénieurs, dans la catastrophe de Fouquières. La cour de sûreté de l'État acquittera ces militants maoïstes, sauf l'un d'entre eux, jugé par contumace.

Le réquisitoire de J.-P. Sartre au tribunal populaire de Lens est reproduit dans *Situations VIII*, Gallimard, 1972, pp. 319 *sq*.

se réglait pas exclusivement entre les mineurs et les Houillères. Ça intéressait l'ensemble des classes populaires.

M. Foucault : La nécessité d'affirmer l'unité n'a pas besoin de la forme du tribunal. Je dirais même – en forçant un peu – que par le tribunal, on reconstitue une espèce de division du travail. Il y a ceux qui jugent – ou qui font semblant de juger – en toute sérénité, sans être impliqués. Ça renforce l'idée que, pour qu'une justice soit juste, il faut qu'elle soit rendue par quelqu'un qui est hors du coup, par un intellectuel, un spécialiste de l'idéalité. Quand, par-dessus le marché, ce tribunal populaire est présidé ou organisé par des intellectuels qui viennent écouter ce que disent, d'une part, les ouvriers, de l'autre, le patronat, et dire : « L'un est innocent, l'autre est coupable », tu as tout un idéalisme qui est drainé à travers tout ça. Quand on veut en faire un modèle général pour montrer ce qu'est la justice populaire, je crains qu'on ne choisisse le plus mauvais modèle.

Victor : Je voudrais qu'on fasse le bilan de la discussion. Premier acquis : est acte de justice populaire une action faite par les masses – une partie homogène du peuple – contre leur ennemi direct subi comme tel...

M. Foucault : ... en riposte à un dommage précis.

Victor : Le registre actuel des actes de justice populaire, c'est tous les actes de subversion que mènent à l'heure actuelle les différentes couches populaires.

Deuxième acquis : le passage de la justice populaire à une forme supérieure suppose l'établissement d'une norme qui vise à résoudre les contradictions au sein du peuple, à distinguer ce qui est authentiquement juste de ce qui est règlement de comptes, manipulable par l'ennemi pour salir la justice populaire, introduire une cassure au sein des masses, donc contrecarrer le mouvement révolutionnaire. On est d'accord?

M. Foucault : Pas tout à fait sur le terme de norme. Je préférerais dire qu'un acte de justice populaire ne peut arriver à la plénitude de sa signification que s'il est politiquement élucidé, contrôlé par les masses elles-mêmes.

Victor : Les actions de justice populaire permettent au peuple de commencer à s'emparer du pouvoir, lorsqu'elles s'inscrivent dans un ensemble cohérent, c'est-à-dire lorsqu'elles sont dirigées politiquement, à charge pour cette direction qu'elle ne soit pas extérieure au mouvement de masse, que les masses populaires s'unifient autour d'elle. C'est ce que j'appelle l'établissement de normes, l'établissement d'appareils d'État nouveaux.

M. Foucault : Supposons que, dans une usine quelconque, il y ait un conflit entre un ouvrier et un chef et que cet ouvrier propose à ses camarades une action de riposte. Ce ne sera véritablement un acte de justice populaire que si sa cible, ses résultats possibles sont intégrés à la lutte politique d'ensemble des ouvriers de cette usine...

Victor : Oui, mais, d'abord, il faut que cette action soit *juste*. Ça suppose que tous les ouvriers soient d'accord pour dire que le chef est un salaud.

M. Foucault : Cela suppose discussion des ouvriers et décision prise en commun avant de passer à l'action. Je ne vois pas là d'embryon d'un appareil d'État, et pourtant on a transformé un besoin singulier de riposte en acte de justice populaire.

Victor : C'est une question de stade. Il y a d'abord la révolte, ensuite la subversion, enfin la révolution. Au premier stade, ce que tu dis est juste.

M. Foucault : Il m'avait semblé que, pour toi, seule l'existence d'un appareil d'État pouvait transformer un désir de riposte en acte de justice populaire.

Victor : Au second stade. Au premier stade de la révolution idéologique, je suis pour le pillage, je suis pour les « excès ». Il faut tordre le bâton dans l'autre sens, et l'on ne peut pas renverser le monde sans casser des œufs...

M. Foucault : Il faut surtout casser le bâton...

Victor : Ça vient après. Au début, tu dis : « Dreyfus, à la chaîne », après tu casses la chaîne. Au premier stade, tu peux avoir un acte de riposte contre un chef qui soit un acte de justice populaire, même si tout l'atelier n'est pas d'accord, parce qu'il y a les mouchards, les fayots, voire une petite poignée d'ouvriers traumatisée par l'idée « c'est quand même le chef ». Même s'il y a des excès, si on l'envoie à l'hôpital pour trois mois, alors qu'il n'en mériterait que deux, c'est un acte de justice populaire. Mais quand toutes ces actions prennent la forme d'un mouvement de justice populaire en marche – ce qui pour moi n'a de sens que par la constitution d'une armée populaire –, tu as l'établissement d'une norme, d'un appareil d'État révolutionnaire.

M. Foucault : Je le comprends parfaitement au stade de la lutte armée, mais je ne suis pas sûr qu'ensuite il soit absolument nécessaire, pour que le peuple fasse justice, qu'existe un appareil d'État judiciaire. Le danger, c'est qu'un appareil d'État judiciaire prenne en charge les actes de la justice populaire.

Victor : Ne nous posons que les questions qu'on a à résoudre

maintenant. Ne parlons pas des tribunaux populaires en France pendant la lutte armée, mais de l'étape où on en est, celle de la révolution idéologique. L'une de ses caractéristiques, c'est qu'elle multiplie, à travers les révoltes, les actes de subversion et de justice, des contre-pouvoirs réels. Et ce sont des contre-pouvoirs au sens strict, c'est-à-dire que cela met l'endroit à l'envers, avec cette signification profondément subversive que c'est nous le véritable pouvoir, que c'est nous qui remettons les choses à l'endroit et que c'est le monde ainsi constitué qui est à l'envers.

Je dis que l'une des opérations de contre-pouvoir parmi toutes les autres, c'est, contre les tribunaux bourgeois, de former des tribunaux populaires. Dans quel contexte cela se justifie-t-il? Pas pour une opération de justice à l'intérieur d'un atelier où tu as l'opposition de la masse et de l'ennemi de classe direct; à condition que les masses soient mobilisées pour lutter contre cet ennemi, la justice peut s'exercer directement. Tu as le jugement du chef, mais pas un tribunal. Il y a les deux partenaires, et ça se règle entre eux, mais avec une norme idéologique : on a le bon droit et lui c'est un salaud. Dire : c'est un salaud, c'est établir une norme qui, d'une certaine manière, reprend, mais pour la subvertir, le système de valeurs bourgeois : les voyous et les gens honnêtes. C'est comme ça que c'est perçu au niveau de la masse.

Dans le contexte de la cité où tu as des masses hétérogènes et où il faut qu'une idée – par exemple, juger la police – les unifie, où tu dois donc conquérir la vérité, conquérir l'unité du peuple, ce peut être une excellente opération de contre-pouvoir que d'établir un tribunal populaire contre la collusion constante entre la police et les tribunaux qui normalisent ses basses besognes.

M. Foucault : Tu dis : c'est une victoire que d'exercer un contre-pouvoir en face de, à la place d'un pouvoir existant. Lorsque les ouvriers de Renault prennent un contremaître et le mettent sous une voiture, en lui disant : « Ce sera à toi de serrer les boulons », parfait. Ils exercent effectivement un contre-pouvoir. Dans le cas du tribunal, il faut se poser deux questions : qu'est-ce que ce serait exactement que d'exercer un contre-pouvoir sur la justice? Et quel est le pouvoir réel qu'on exerce dans un tribunal populaire comme celui de Lens?

À l'égard de la justice, la lutte peut prendre plusieurs formes. Premièrement, on peut la prendre à son propre jeu. On peut, par exemple, porter plainte contre la police. Ce n'est évidemment pas un acte de justice populaire, c'est la justice bourgeoise piégée. Deuxièmement, on peut mener des guérillas contre le pouvoir de justice et l'empêcher de s'exercer. Par exemple, échapper à la police, bafouer un tribunal, aller demander des comptes à un juge. Tout ça c'est la guérilla antijudiciaire, mais ce n'est pas encore la contre-justice. La *contre-justice*, ce serait de pouvoir exercer, à l'égard d'un justiciable qui, d'ordinaire, échappe à la justice, un acte de type judiciaire, c'est-à-dire s'emparer de sa personne, le traduire devant un tribunal, susciter un juge qui le juge en se référant à certaines formes d'équité et le condamne réellement à une peine que l'autre serait obligé d'accomplir. Ainsi on prendrait exactement la *place* de la justice.

Dans un tribunal comme celui de Lens, on n'exerce pas un pouvoir de contre-justice, mais tout d'abord un pouvoir d'information : on a arraché à la classe bourgeoise, à la direction des Houillères, aux ingénieurs des informations qu'ils refusaient aux masses. Deuxièmement, le pouvoir détenant les moyens de transmettre l'information, le tribunal populaire a permis de franchir ce monopole de l'information. On a donc exercé là deux pouvoirs importants, celui de savoir la vérité et celui de la diffuser. C'est très important, mais ce n'est pas un pouvoir de juger. La forme rituelle du tribunal ne représente pas réellement les pouvoirs qui ont été exercés. Or quand on exerce un pouvoir, il faut que la manière dont on l'exerce – et qui doit être visible, solennelle, symbolique – ne renvoie qu'au pouvoir qu'on exerce réellement, et non à un autre pouvoir qui n'est pas réellement exercé à ce moment-là.

Victor : Ton exemple de contre-justice est totalement idéaliste.

M. Foucault : Précisément, je pense qu'il ne peut pas y avoir, au sens strict, de contre-justice. Parce que la justice, telle qu'elle fonctionne comme appareil d'État, ne peut avoir pour fonction que de diviser les masses entre elles. Donc, l'idée d'une contre-justice prolétarienne, c'est contradictoire, ça ne peut pas exister.

Victor : Si tu prends le tribunal de Lens, le plus important, dans les faits, ce n'est pas le pouvoir arraché de savoir et de diffuser, c'est que l'idée « Houillères, assassins », devienne une idée-force, qu'elle prenne dans les esprits la place de l'idée « Les types qui ont lancé des cocktails sont coupables ». *Je dis que ce pouvoir de prononcer une sentence inexécutable est un réel pouvoir qui se traduit matériellement par un renversement idéologique dans l'esprit des gens auxquels il s'adressait.* Ce n'est pas un pouvoir judiciaire, cela va de soi, c'est absurde d'imaginer une contre-justice, parce qu'il ne peut pas y avoir un contre-pouvoir judiciaire. Mais il y a un contre-tribunal qui fonctionne au niveau de la révolution dans les esprits.

M. Foucault : Je reconnais que le tribunal de Lens représente une des formes de lutte antijudiciaire. Il a joué un rôle important. En

effet, il s'est déroulé au moment même où un autre procès avait lieu, où la bourgeoisie exerçait son pouvoir de juger, comme elle peut l'exercer. Au même moment, on a pu reprendre, mot à mot, fait par fait, tout ce qui était dit à ce tribunal pour faire apparaître l'autre face. Le tribunal de Lens était l'envers de ce qui était fait dans le tribunal bourgeois; il faisait apparaître en blanc ce qui était noir là-bas. Cela me paraît une forme parfaitement ajustée pour savoir et faire connaître ce qui réellement se passe dans les usines, d'une part, dans les tribunaux, de l'autre. Excellent moyen d'information sur la manière dont la justice s'exerce à l'égard de la classe ouvrière.

Victor : Donc on est d'accord sur un troisième point : Est une opération de contre-pouvoir, une opération de contre-procès, de tribunal populaire, dans le sens très précis où il fonctionne comme envers du tribunal bourgeois, ce que les journaux bourgeois appellent « parodie de justice ».

M. Foucault : Je ne pense pas que les trois thèses que tu as énoncées représentent tout à fait la discussion et les points sur lesquels on a été d'accord. Personnellement, l'idée que j'ai voulu introduire dans la discussion, c'est que l'appareil d'État bourgeois de justice dont la forme visible, symbolique est le tribunal avait pour fonction essentielle d'introduire et de multiplier des contradictions au sein des masses, principalement entre prolétariat et plèbe non prolétarisée, et que, de ce fait, les formes de cette justice et l'idéologie qui leur est liée doivent devenir la cible de notre lutte actuelle. Et, l'idéologie morale – car qu'est-ce que notre morale, sinon ce qui n'a pas cessé d'être reconduit et reconfirmé par les sentences des tribunaux –, cette idéologie morale tout comme les formes de justice mises en œuvre par l'appareil bourgeois doivent être passées au crible de la critique la plus sévère...

Victor : Mais, à l'égard de la morale, tu fais aussi du contre-pouvoir : le voleur c'est pas celui qu'on croit...

M. Foucault : Là, le problème devient très difficile. C'est du point de vue de la propriété qu'il y a vol et voleur. Je dirai pour conclure que la réutilisation d'une forme comme celle du tribunal, avec tout ce qu'elle implique – position tierce du juge, référence à un droit ou une équité, sentence décisive –, doit aussi être filtrée par une critique très sévère; et je n'en vois, pour ma part, l'emploi valable que dans le cas où l'on peut, parallèlement à un procès bourgeois, faire un contre-procès qui fasse apparaître comme mensonge la vérité de l'autre et comme abus de pouvoir, ses décisions.

En dehors de cette situation, je vois mille possibilités, d'une part, de guérilla judiciaire, d'autre part, d'actes de justice populaire, qui, ni les unes ni les autres, ne passent par la forme du tribunal.

Victor : Je crois qu'on est d'accord sur la systématisation de la pratique vivante. Maintenant, il est possible qu'on ne soit pas allés au fond d'un désaccord philosophique...

109 *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti*

« I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti » (« Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti »; entretien avec G. Preti, recueilli par M. Dzieduszycki; trad. A. Ghizzardi), *Il Bimestre*, n[os] 22-23, septembre-décembre 1972, pp. 1-4.

G. Preti est l'auteur de *Praxis e Empirismo* (Turin, Einaudi, 1967) et de *Retorica e Logica* (Turin, Einaudi, 1968).

G. Preti : M. Foucault, vous avez dit que la philosophie comme discours est surtout une activité diagnostique. Je voudrais vous poser une question à ce sujet. Faire un diagnostic, cela ne revient-il pas, peut-être, à se mettre au-dehors, à s'élever à un niveau différent de réflexion, à un niveau supérieur par rapport à celui du champ objectif, auquel s'applique le diagnostic?

M. Foucault : Je voudrais préciser avant tout qu'il existe différentes façons de connaître selon un diagnostic. Par connaissance diagnostique, j'entends, en général, une forme de connaissance qui définit et détermine les différences. Par exemple, quand un médecin fait un diagnostic de tuberculose, il le réalise en déterminant les différences qui distinguent le malade atteint de tuberculose du malade qui a une pneumonie ou toute autre maladie. En ce sens, la connaissance diagnostique se déploie à l'intérieur d'un certain champ objectif défini par la maladie, par les symptômes...

G. Preti : Mais, à l'extérieur de la maladie, le médecin parle de la maladie, ne la vit pas; et son discours n'est pas, à son tour, un symptôme de celle-ci ou d'une autre maladie.

M. Foucault : Oui, à l'intérieur d'un champ objectif, mais à l'extérieur de la maladie. D'autre part, il y a, cependant, des formes de connaissance diagnostique qui ne sont pas placées à l'intérieur d'un champ objectif, mais qui permettent, en revanche, de faire

apparaître un nouveau champ objectif. Par exemple, quand Saussure a défini ce qu'était la langue par rapport à la parole, ou bien la synchronie par rapport à la diachronie, il a fait apparaître un nouveau secteur d'études potentielles, un nouveau champ objectif qui n'existait pas avant. Cela aussi est une connaissance par diagnostic, mais très différente de la première.

G. Preti : Mais, dans tous les cas, il convient d'avoir recours à un métalangage, un langage pour décrire un langage.

M. Foucault : Pas toujours; cela dépend de la science dont on parle. Je ne pense pas que l'on puisse dire qu'un diagnostic médical soit un métalangage.

G. Preti : Si nous considérons les symptômes de la maladie comme des signes, le discours du médecin est métalinguistique relativement à ces signes.

M. Foucault : Si vous donnez au métalangage le sens très général de discours sur un système de signes, il est vrai qu'il s'agit d'un métalangage. Mais seulement dans la mesure où l'on accepte cette définition très générale.

G. Preti : Le métalangage est un discours sur un discours.

M. Foucault : Oui, mais alors je vous dirai que je suis quelque peu inquiet, parce que, aujourd'hui, le terme de métalangage est employé de façon très large, très générale et bien peu rigoureuse. On parle de métalangage à propos de la critique littéraire, de l'histoire de la science, de l'histoire de la philosophie. Alors, bien sûr, on peut en parler à propos de la médecine. Je me demande s'il n'est pas préférable de revenir à une définition plus rigoureuse du métalangage, définition selon laquelle il s'agit d'un discours au moyen duquel sont définis les éléments et les règles de construction d'un langage.

G. Preti : En effet, en mathématiques, le métalangage est le langage par lequel on formalise les mathématiques. Mais, au-delà de la définition, l'aspect important de la question est ailleurs : c'est-à-dire dans le fait que la structure du métalangage peut ne pas être la même que celle du langage.

M. Foucault : C'est possible.

G. Preti : Mais alors, moi, je tiens mon discours à l'intérieur de l'épistémè de ma civilisation ou à l'extérieur d'elle?

M. Foucault : Quel sens attribuez-vous au terme « épistémè »?

G. Preti : Celui que vous lui donnez, vous.

M. Foucault : Justement, je voudrais savoir quel il est.

G. Preti : Pour mon compte, en bon néokantien, je ferais référence aux catégories.

M. Foucault : C'est là le problème. Ce que moi, dans *Les Mots et les Choses*, j'ai appelé « épistémè » n'a rien à voir avec les catégories historiques; je veux dire, en somme, avec ces catégories qui ont été créées à un certain moment historique. Quand je parle d'épistémè, j'entends tous les rapports qui ont existé à une certaine époque entre les différents domaines de la science. Je pense, par exemple, au fait qu'à un certain moment les mathématiques ont été utilisées pour les recherches dans le domaine de la physique, que la linguistique ou bien, si vous préférez, la sémiologie, la science des signes est utilisée par la biologie pour les messages génétiques, que la théorie de l'évolution a pu être utilisée, ou a servi de modèle aux historiens, aux psychologues du XIXe siècle. Ce sont tous ces phénomènes de rapports entre les sciences ou entre les différents discours dans les divers secteurs scientifiques qui constituent ce que j'appelle épistémè d'une époque. Donc, pour moi, l'épistémè n'a rien à voir avec les catégories kantiennes.

G. Preti : Mais quand vous parlez, par exemple, du concept d'ordre au XVIIe siècle, ne s'agit-il pas, peut-être, d'une catégorie?

M. Foucault : Moi, j'ai simplement observé que le problème de l'ordre (le problème, non la catégorie), c'est-à-dire de la nécessité d'introduire un ordre entre des séries de nombres, d'êtres vivants, de valeurs, s'impose de façon simultanée, au XVIIe siècle, dans de nombreuses disciplines différentes. Ce qui implique une communication entre ces différentes disciplines, et, par conséquent, celui qui se proposait, par exemple, de créer une langue universelle au XVIIe siècle était assez proche, par sa façon de procéder, de celui qui se posait le problème de la façon de cataloguer les êtres vivants. Il s'agit d'un problème de rapports et de communication entre les différentes sciences. Voilà ce que j'appelle épistémè; donc, aucun rapport, selon moi, avec les catégories de Kant.

G. Preti : Mais moi je les appelle catégories parce qu'elles sont formelles, elles sont universelles, elles sont vides.

M. Foucault : Considérez-vous, par exemple, que l'historicité soit une catégorie?

G. Preti : Oui, c'est une catégorie de la culture du siècle dernier.

M. Foucault : Ce n'est pas là le sens kantien de « catégorie ».

G. Preti : Tout dépend de la façon dont on lit Kant.

M. Foucault : Alors, je reconnais que, dans ce sens, moi aussi j'ai fait des catégories.

G. Preti : Passons maintenant à un autre sujet. Je voudrais maintenant vous poser une question concernant votre intérêt pour Nietzsche. Quel est le Nietzsche qui vous plaît?

M. Foucault : Évidemment, ce n'est pas celui de *Zarathoustra*; c'est celui de *L'Origine de la tragédie*, de *La Généalogie de la morale*.

G. Preti : Ainsi le Nietzsche des genèses?

M. Foucault : Je dirai, en deux mots, que je trouve chez Nietzsche une interrogation de type historique qui ne fait pas référence à l'originaire comme bon nombre de recherches de la pensée occidentale. Husserl et Heidegger remettent en question toutes nos connaissances et leurs fondements, mais ils le font à partir de ce qui est originaire. Cette recherche se produit, cependant, aux dépens de tout contenu historique articulé. Ce qui, en revanche, m'a plus chez Nietzsche, c'est sa tentative de remettre en question les concepts fondamentaux de la connaissance, de la morale et de la métaphysique en ayant recours à une analyse historique de type positiviste, sans s'en référer aux origines. Mais ce n'est pas là, évidemment, la seule chose qui m'intéresse chez Nietzsche. Dans ses écrits, je trouve un autre aspect plus important : la remise en question du primat ou, si vous préférez, du privilège du sujet, au sens où l'entendent Descartes et Kant, du sujet comme conscience.

G. Preti : C'est précisément sur ce point que je voulais vous poser une autre question. J'ai l'impression que pour vous, comme pour la plupart des philosophes français, le sujet coïncide avec la conscience.

M. Foucault : Pour moi, cela n'est pas vrai; mais il est exact que la grande majorité des philosophes, du XVIIe au XIXe siècle, a identifié sujet et conscience. Je dirais même que cela est valable pour les philosophes français du XXe siècle comme Sartre et Merleau-Ponty. Je crois que cette identification sujet-conscience au niveau transcendantal est caractéristique de la philosophie occidentale depuis Descartes jusqu'à nos jours. Nietzsche a lancé l'une des premières attaques, ou du moins l'une des plus vigoureuses, contre cette identification.

G. Preti : Il s'agit de la conscience comme sujet du « je pense ». Mais ce que je ne comprends pas, c'est la position de la conscience comme objet d'une épistémè. La conscience, tout au plus, est-elle « épistémisante », et non « épistémisable ».

M. Foucault : Vous parlez de la conscience transcendantale?

G. Preti : Oui.

M. Foucault : Eh bien moi, je ne suis pas kantien ni cartésien précisément, parce que je refuse une identification au niveau transcendantal entre sujet et je pensant. Je suis sûr qu'il existe, si ce n'est à proprement parler des structures, des règles de fonctionnement de la connaissance qui sont apparues au cours de l'histoire et à l'intérieur desquelles se situent les différents sujets.

G. Preti : J'ai peur que tout cela soit un piège dans lequel nous sommes prisonniers. Ce que vous dites est sans aucun doute vrai, mais, d'autre part, c'est justement cette conscience transcendantale qui conditionne la formation de notre conscience. Il est vrai que la conscience transcendantale apparaît dans une phase déterminée de notre histoire et de notre civilisation, dans une situation donnée; mais il est vrai aussi qu'une fois qu'elle est apparue, elle se révèle constituante et non pas constituée.

M. Foucault : Je comprends votre position, mais c'est justement sur ce point que nos positions divergent. Vous me semblez kantien ou husserlien. Tout au long de ma recherche, je m'efforce, à l'inverse, d'éviter toute référence à ce transcendantal, qui serait une condition de possibilité pour toute connaissance. Quand je dis que je m'efforce de l'éviter, je n'affirme pas que je suis sûr d'y parvenir. Ma façon de procéder en ce moment est de type régressif, dirais-je; j'essaie d'assumer un détachement de plus en plus grand pour définir les conditions et les transformations historiques de notre connaissance. J'essaie d'historiciser au maximum pour laisser le moins de place possible au transcendantal. Je ne peux pas éliminer la possibilité de me trouver, un jour, face à un résidu non négligeable qui sera le transcendantal.

G. Preti : Essayons de voir la question d'un autre point de vue. À partir du moment où l'on dit que vous êtes un structuraliste (excusez-moi), je voudrais savoir si vous considérez qu'il existe un rapport quelconque entre le concept de structure et le concept freudien d'inconscient.

M. Foucault : Je vous répondrai très librement, d'autant plus que je commencerai par faire une déclaration de principe : je ne suis absolument pas un structuraliste.

G. Preti : Cela, je le sais; mais l'opinion publique vous associe aux structuralistes.

M. Foucault : Je suis obligé de le répéter constamment. Je n'ai jamais utilisé aucun des concepts que l'on peut considérer comme

caractéristiques du structuralisme. J'ai mentionné plusieurs fois le concept de structure, mais je ne l'ai jamais utilisé. Malheureusement, les critiques et les journalistes ne sont pas comme les philosophes; ils ne connaissent pas la différence entre « mention » et « emploi ». C'est pourquoi, lorsque je parle maintenant de structure et d'inconscient, je le fais absolument de l'extérieur; et je ne me considère pas lié par la réponse que je donne. Du reste, je suis plutôt incompétent dans ce domaine. Je dirai donc qu'il me semble que ces dernières années (je suis en train de parler en historien de la culture) s'est produite une découverte inattendue : à savoir l'existence de relations formelles que l'on peut appeler aussi structures, justement dans les régions qui semblent en tout et pour tout soumises à la conscience, par exemple dans le langage et dans la pensée formelle. On a découvert aussi que ces relations existaient et agissaient sans que le sujet en fût véritablement conscient; conscient avant tout au sens psychologique et puis aussi au sens kantien ou cartésien du terme. C'est ainsi que, par l'intermédiaire de la linguistique, de la logique et de l'ethnologie, on arrive à découvrir un secteur qui échappe à la conscience au sens communément accepté du mot. Faut-il faire entrer ce secteur dans le règne de l'inconscient, entendu au sens freudien? Les spécialistes de psychanalyse se sont trouvés confrontés à deux choix. Le premier consiste à affirmer que cet inconscient structural, si on veut l'appeler ainsi, est subordonné à l'inconscient, entendu au sens freudien. Par chance, de nombreux spécialistes ont évité cette erreur ou cette naïveté et ont posé le problème d'une façon différente. C'est-à-dire qu'il s'agit de savoir si l'inconscient, selon Freud, n'est pas à son tour un lieu où agit ce système de relations formelles, lesquelles agissent dans le langage, dans la pensée formelle et se retrouvent aussi dans certaines structures sociales. Peut-être l'inconscient est-il lui aussi, pour ainsi dire, « traversé » par cet inconscient structural. C'est là le point auquel sont arrivées aujourd'hui les recherches de nombreux psychanalystes.

G. Preti : Mais cet inconscient structural ne coïncide-t-il pas avec l'inconscient de Jung?

M. Foucault : Bien sûr que non. On peut dire avec certitude qu'il ne s'agit pas d'un inconscient individuel, au sens où l'entend communément la psychanalyse. Mais ce n'est même pas un inconscient collectif, qui serait une sorte de collection ou de réserve d'archétypes à disposition de tous les individus. Cet inconscient structural n'est ni l'un ni l'autre.

G. Preti : Je voudrais que l'on m'explique votre intérêt pour un écrivain comme Sade. Peut-être à cause de la dissolution du moi ou pour un aspect particulier de l'érotisme, cette sorte de combinatoire algébrique qu'il assume dans ses œuvres?

M. Foucault : La grande tentative de Sade, avec tout ce qu'elle peut avoir même de pathétique, réside dans le fait qu'il essaie d'introduire le désordre du désir dans un monde dominé par l'ordre et par la classification. Voilà ce que signifie exactement ce qu'il appelle « libertinage ». Le libertin est l'homme doté d'un désir suffisamment fort et d'un esprit suffisamment froid pour réussir à faire entrer toutes les potentialités de son désir dans une combinatoire qui les épuise absolument toutes.

G. Preti : Mais, d'après vous, n'arrive-t-on pas chez Sade à la mort du désir? Ces combinaisons qui ne connaissent ni le temps ni la dynamique du désir, mais seulement des actes sexuels abstraits, ces combinaisons de toutes les modalités possibles ne conduisent-elles pas à une situation où il n'y a plus d'éros, où l'éros devient seulement un prétexte?

M. Foucault : Je peux vous dire deux choses, à ce propos. Il est évident que si j'ai envie de faire l'amour (ou mieux, quand j'ai envie de faire l'amour), je n'ai pas recours aux recettes de Sade, à ses combinaisons; non pas que je n'aimerais pas essayer, mais parce que je n'en ai jamais eu la possibilité. Je suis donc d'accord avec vous sur le fait que, dans ces parfaites combinaisons successives, il n'est pas possible que le désir se multiplie ou se divise comme cela se produit, en revanche, dans les œuvres de Sade. Mais, moi, je ne cherche pas chez Sade une recette pour faire l'amour ou bien une stimulation pour le faire. Pour moi, Sade est le symptôme d'un curieux mouvement qui se produit au sein de notre culture au moment où une pensée qui est fondamentalement dominée par la représentation, par le calcul, par l'ordre, par la classification cède la place, au moment de la Révolution française, à un élément qui jusqu'alors n'avait jamais été pensé de cette façon-là, c'est-à-dire au désir, à la volupté...

G. Preti : Mais alors, selon vous, Sade serait le dernier défenseur de l'esprit de géométrie?

M. Foucault : Exactement. Je dirais que je vois plus chez Sade le dernier témoin du XVIII[e] siècle (il l'était aussi grâce au milieu dont il était issu) que le prophète de l'avenir. Il s'agit tout au plus de savoir comment il se fait qu'aujourd'hui nous nous intéressons à

lui de façon aussi passionnée. Quoi qu'il en soit, moi je ne divinise pas Sade, je n'en fais pas le prophète de notre temps; je m'intéresse à lui avec une certaine constance justement en raison de la position historique qu'il occupe, intermédiaire entre deux formes de pensée.

G. Preti : Pourquoi, selon vous, s'intéresse-t-on autant à Sade à notre époque?

M. Foucault : Je pense que l'on pourrait donner la réponse suivante : quand Sade a essayé de faire entrer dans les combinaisons de la représentation la force infinie du désir, il a été obligé, presque de surcroît pourrait-on dire, de retirer au sujet sa position privilégiée. Le sujet n'est alors plus qu'un élément à l'intérieur d'une combinaison. Dans la philosophie et dans la pensée des XVIIe et XVIIIe siècles, le sujet était souverain. Plus tard, au XIXe siècle, avec la philosophie de la volonté, le sujet est encore souverain, bien que de façon différente. Mais, au moment où l'on essaie d'unir les deux courants de pensée, le sujet est dissocié et dispersé entre les différentes combinaisons. Je crois que l'une des caractéristiques majeures de notre temps est la mise en question de la souveraineté du sujet. Cette dissociation qui caractérise notre temps est déjà présente chez Sade.

G. Preti : Mais ne croyez-vous pas plutôt que la popularité de Sade est due à la pansexualité qui caractérise notre époque, à la contestation de tout ordre et de toute morale? Je pense que Sade représente pour beaucoup surtout la libération de l'éros, l'esprit qui se moque de la vertu, la victoire de l'anarchiste Juliette (le Vice) sur la timide et conformiste Justine (la Vertu).

M. Foucault : C'est vrai, mais je considère que le désir de se libérer des tabous sexuels a toujours existé à toutes les époques. L'homme a toujours été affamé, d'un point de vue sexuel; il n'existe pas de société sans réglementation de la sexualité et donc sans tentatives d'échapper aux règles établies. Il s'agit de voir quelle forme cette revendication assume aujourd'hui. Il est vrai qu'aujourd'hui on soutient Juliette contre Justine. Mais, en agissant ainsi, ne finit-on pas peut-être par admettre, par adopter un type de sexualité qui va au-delà du sujet, qui se trouve, en quelque sorte, derrière le moi, qui le dépasse? Aussi le type de sexualité que l'on réclame aujourd'hui contribue-t-il, dans la pratique, à la dissociation du sujet, du moins dans la forme où on l'entend depuis Descartes. Il est clair, en effet, que le thème fondamental de la *Juliette* de Sade est le suivant : « Moi je ferai de toi tout ce que voudra mon désir, mais il est entendu que tu agiras de même avec moi. Aucune partie de toi n'échappera à mon désir, mais cela est valable aussi en ce qui me concerne *. » Ainsi, aucun des deux ne contrôle plus son propre corps, et l'éros de l'un communique avec l'éros de l'autre sans que le sujet même n'exerce un contrôle véritable. C'est justement ce caractère orgiaque de la sexualité contemporaine qui finit par remettre en question la position du sujet.

G. Preti : Mais beaucoup parlent de la libération de l'éros comme d'une affirmation du moi; Marcuse, par exemple.

M. Foucault : Je considère que Marcuse essaie d'utiliser les vieux thèmes hérités du XIXe siècle pour sauver le sujet, entendu au sens traditionnel **.

M. Preti : Je répète que pour moi il n'en va pas ainsi. La pansexualité est un phénomène analogue à la contestation; plus d'autorité, plus de moralité. La lutte se mène moins contre le sujet que contre la société établie, l'establishment.

M. Foucault : Mais quand je parle des formes particulières qu'assume l'érotisme aujourd'hui, je ne veux pas dire qu'il est le seul à conduire à une dissolution de l'individu. Je crois que nous sommes en train de vivre une profonde crise de la société au cours de laquelle on remet en question le sujet, la personne individuelle dans leur sens traditionnel.

G. Preti : Vous avez écrit que les problèmes moraux sont aujourd'hui entièrement réductibles à des problèmes politiques et sexuels. Pourquoi?

M. Foucault : Il m'arrive souvent de dire une chose pour cesser d'y penser; c'est ainsi que par la suite j'éprouve quelques difficultés à la soutenir. Toutefois, j'ai affirmé cela parce que je le pensais et que je continue à le penser.

G. Preti : Vous êtes même allé plus loin; vous avez dit qu'au fond la sexualité peut être ramenée à la politique...

M. Foucault : Cela, je l'ai exprimé seulement sous forme d'hypothèse. De toute manière, je voulais dire ceci : aujourd'hui, à notre époque (et je vous parle toujours en qualité d'historien,

* Sade (D., marquis de), *Histoire de Juliette ou les Prospérités du vice*, en Hollande, 1797, 6 vol. (*Œuvres complètes*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, t. XIX-XXIV, 1967-1968).

** Marcuse (H.), *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press, 1955. (*Éros et Civilisation. Contribution à Freud*, trad. J.-G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1963.)

même si j'essaie d'être un historien du présent), les problèmes moraux concernent exclusivement la sexualité et la politique. Je vous donne un exemple. Pendant une très longue période, aux XVIIe et XVIIIe siècles, le problème du travail, ou du manque de travail, était (ou mieux, semblait) un problème de nature morale. Ceux qui ne travaillaient pas n'étaient pas considérés comme des malheureux qui ne trouvaient pas de travail, mais comme des paresseux qui ne voulaient pas travailler. Il existait, en somme, une éthique du travail; il est inutile que j'insiste puisque Max Weber a dit tout cela bien mieux que moi je ne pourrais le faire. Aujourd'hui, nous savons très bien que celui qui ne travaille pas est un homme qui ne trouve pas de travail, qui est chômeur. Le travail est sorti du règne de la morale et est entré dans celui de la politique.

G. Preti : Il est évident que vous n'êtes pas italien...

M. Foucault : Quoi qu'il en soit, il me semble difficile de nier qu'aujourd'hui le travail n'est plus un problème moral. En somme, je voudrais que l'on me donne un exemple d'un problème moral, reconnu tel par tout le monde ou par beaucoup de gens, et qui ne soit pas reconductible à la sexualité ou à la politique. Pensez-vous que je réduise de façon un peu trop radicale?

G. Preti : Moi je suis d'une autre école. Pour moi, la morale est une hiérarchie entre les valeurs, entre toutes les valeurs; chaque fois que nous devons opérer un choix entre des valeurs, nous nous trouvons face à un problème moral.

M. Foucault : Mais ne pensez-vous pas qu'aujourd'hui ce sont la sexualité et la politique qui définissent ces valeurs?

G. Preti : Ils définissent la partie la plus visible et la plus discutée des problèmes moraux. Je dirais qu'ils définissent plutôt l'éthique (la *Sittlichkeit* de Hegel). Vous avez raison en ce qui concerne la *Sittlichkeit*, mais pas en ce qui concerne la moralité (la *Moralität* de Hegel). Les deux choses ne sont pas du tout identiques. L'éthique est représentée par les mœurs, le comportement habituel (ou tout au moins celui qui est requis) d'un homme dans un groupe social, dans ses rapports avec les membres et avec les institutions du groupe même, ou du moins face à eux. Les mœurs ont leurs obligations et leurs interdits, leurs idoles et leurs tabous, qui varient historiquement, d'une époque à l'autre, d'un lieu à un autre (il suffit d'une barrière de douane à une frontière pour modifier l'éthique). La moralité est bien plus vaste et comprend l'éthique comme l'un de ses aspects particuliers. Mais elle est le

respect pour les valeurs en tant que telles et en général (pour toutes les valeurs) en tant qu'objet de volonté (fins); elle est, en outre, le respect pour la hiérarchie des valeurs, chaque fois que les réalisations de certaines d'entre elles n'apparaissent pas comme unifiables, et donc quand il y a un conflit (la nécessité de choisir), Robinson Crusoé, sur son île déserte, n'a pas de problèmes éthiques; mais il continue à avoir une moralité et, éventuellement, des problèmes moraux. La moralité est une catégorie de l'esprit objectif, l'éthique, seulement une valeur donnée (et, peut-être, purement instrumentale, s'il est vrai, comme je le pense, que la personne isolée représente une valeur plus grande que le groupe).

M. Foucault : Nous sommes toujours face au même problème : vous croyez au transcendantal, moi pas.

G. Preti : Mais pourquoi la sexualité, selon vous, peut-elle être ramenée à la politique?

M. Foucault : C'est une question que je me suis posée; mais je n'en suis pas du tout certain. Je voulais dire que l'on pourrait peut-être soutenir que si certains aspects de notre vie sexuelle (le mariage, la famille, le détournement de mineurs...) font naître des problèmes moraux, cela se produit en fonction d'une situation politique donnée.

G. Preti : Mais tout ce que nous faisons a un rapport avec la situation politique. Nous ne sommes plus dans la forêt de Rousseau; dans tous les secteurs de notre vie, nous trouvons toujours face à nous les lois et les institutions.

M. Foucault : Je ne parlais pas de cela. Je me demandais de quelle façon la sexualité pouvait faire naître des problèmes moraux; je ne dis pas des problèmes de répression, je pense aux problèmes exclusivement moraux. En quel sens le fait d'abandonner ou de ne pas abandonner une femme peut-il constituer un problème moral? Je ne pense pas aux lois qui varient d'un pays à l'autre. Je pense que cela se produit parce que certaines actions ont des liens avec les rapports politiques qui définissent notre société.

G. Preti : Mais quelle différence y a-t-il, selon vous, entre rapports politiques et rapports sociaux?

M. Foucault : J'appelle « politique » tout ce qui concerne la lutte des classes et « social » tout ce qui en dérive comme conséquence dans les rapports humains et dans les institutions.

G. Preti : Pour moi, le politique, c'est tout ce qui concerne la lutte pour le pouvoir et qui ne constitue donc, si l'on veut, qu'un aspect de la lutte des classes. Le social, c'est tout ce qui concerne les rapports entre les hommes en général.

M. Foucault : Si nous donnons au terme « politique » le sens que vous lui attribuez, vous, lequel est plus précis (je dois le reconnaître), ma définition n'est plus valable. Moi aussi, j'attribue à la politique le sens de la lutte pour le pouvoir; mais il ne s'agit pas d'un pouvoir entendu au sens de gouvernement ou d'État, il s'agit d'un terme qui comprend aussi le pouvoir économique.

110 *Les grandes fonctions de la médecine dans notre société*

« Les grandes fonctions de la médecine dans notre société », *Psychiatrie aujourd'hui*, n° 10 : *La Faute du docteur Carpentier*, septembre 1972, pp. 15-16. (Intervention de M. Foucault à la conférence de presse du Dr J. Carpentier, 29 juin 1972.)

Sollicité d'intervenir par des lycéens de Corbeil sanctionnés pour flirt au lycée, le Dr Carpentier rédige et distribue, en mai 1971, un tract intitulé « Apprenons à faire l'amour ». Les parents d'élèves portent plainte; un an après, le conseil de l'Ordre suspend pour douze mois le Dr Carpentier.

La question est très simple, elle est celle-ci : qu'est-ce qu'on peut faire dans cette affaire? Parce que je crois que tout de même cette affaire, bien sûr, c'est la vôtre, mais en un sens aussi elle nous concerne.

Je lisais tout à l'heure les considérants de votre condamnation et je vois que l'ordre des médecins s'est senti attaqué par ce que vous avez fait, dans ce qui constitue pratiquement les grandes fonctions de la médecine dans notre société.

Il se sent attaqué :

1° Parce que votre pratique n'est pas entièrement individualiste et secrète. Or la médecine fonctionne dans notre société comme pratique individualiste de tête à tête, de dialogue « médecin-malade », comme ils disent, et dans le secret.

2° Il vous reproche de n'avoir pas tenu compte des différences d'âge et de milieu, et c'est, en effet, l'une des grandes fonctions de la médecine de notre société de maintenir, de reconduire, d'appuyer toutes les différences, toutes les ségrégations, toutes les exclusions qu'il peut y avoir en fait d'âge, en fait de milieu : la médecine ouvrière n'est pas la médecine bourgeoise, la médecine des enfants ne doit pas être la médecine des adultes, etc., et là ils se sentent attaqués par ce que vous avez fait.

3° Ils vous reprochent d'avoir incité des enfants à des pratiques qui disent-ils, « normales ou non, ne peuvent qu'entraîner des troubles psychiques ». Or, depuis le XVIII[e] siècle exactement, l'une des grandes fonctions de la médecine, de la médecine psychique, psychiatrique, psychopathologique, neurologique, a été précisément de prendre le relais de la religion et de reconvertir le péché en maladie, de montrer que ce qui était, ce qui est péché bien sûr ne sera peut-être pas puni là-bas, mais sera certainement puni ici.

C'est l'une des grandes fonctions de la médecine du XVIII[e] siècle.

4° Je vois, dans ce texte, que l'ordre des médecins vous reproche d'avoir fait un scandale, c'est-à-dire ce qu'ils appellent une publicité, enfin ce qui est public qu'on appelle scandale, et d'avoir fait rejaillir ce scandale sur la profession médicale, c'est-à-dire que la profession médicale, la médecine, la pratique médicale a essentiellement pour fonction de maintenir tous les grands tabous de la morale, de la morale bourgeoise, de la morale de notre société et, par conséquent, quand la loi morale, les habitudes morales, les tabous moraux de notre société sont attaqués, du coup il est du rôle fondamental de la médecine de se porter en première ligne et de lancer la contre-offensive : c'est la médecine comme gardienne de la moralité, de la moralité tout court.

5° Enfin, moi, je vois toujours dans ce même paragraphe que ces pratiques qui étaient considérées un peu plus haut comme « normales ou non » sont brusquement, à la fin, définies comme « débauche », c'est-à-dire que la médecine a en même temps une fonction judiciaire. C'est la médecine qui non seulement définit ce qui est normal et pas normal, mais finalement ce qui est licite ou pas licite, criminel ou pas criminel, ce qui est débauche ou pratique maligne. L'utilisation des expertises psychiatriques dans la justice est encore, là aussi, une de ces fonctions; donc finalement, moi, je crois que c'est en effet toute la médecine dans son fonctionnement depuis le XVIII[e] ou le XIX[e] siècle que vous avez attaquée, et elle se défend effectivement là où elle est attaquée, c'est-à-dire partout. Or je crois que le fonctionnement de la médecine ne satisfait pas une certaine partie des médecins actuellement et, d'autre part, ce fonctionnement traditionnel de la médecine ne satisfait pas non plus les gens que nous sommes, c'est-à-dire purement et simplement des clients. Nous ne sommes rien d'autre que des clients de la médecine, donc si nous sommes d'accord avec vous pour ne

pas accepter ces quatre ou cinq grandes fonctions de la médecine traditionnelle, alors qu'est-ce que nous pouvons faire, médecin ou pas, pour l'attaquer avec vous ou sans vous et pour empêcher l'ordre des médecins de mener la contre-offensive qu'il mène, c'est-à-dire vouloir reconduire les fonctions traditionnelles de la médecine?...

111 *Piéger sa propre culture*

« Piéger sa propre culture », *in* « Gaston Bachelard, le philosophe et son ombre », *Le Figaro littéraire*, n° 1376, 30 septembre 1972, p. 16.

Ce qui me frappe beaucoup chez Bachelard, c'est en quelque sorte qu'il joue contre sa propre culture, avec sa propre culture. Dans l'enseignement traditionnel – et pas seulement, dans l'enseignement traditionnel, dans la culture que nous recevons –, il y a un certain nombre de valeurs établies, de choses qu'il faut dire et d'autres qu'il ne faut pas dire, d'œuvres qui sont estimables et puis d'autres qui sont négligeables, il y a les grands et les petits, il y a la hiérarchie enfin, tout ce monde céleste avec les Trônes, les Dominations, les Anges et les Archanges!... Tout ça est très hiérarchisé. Eh bien, Bachelard fait se déprendre de tout cet ensemble de valeurs, et il fait s'en déprendre en lisant tout et en faisant jouer tout contre tout.

Il fait penser, si vous voulez, à ces joueurs d'échecs habiles qui arrivent à prendre les grosses pièces avec des petits pions. Bachelard n'hésite pas à opposer à Descartes un philosophe mineur ou un savant... un savant, ma foi, un peu... un peu imparfait ou fantaisiste du XVIIIe siècle. Il n'hésite pas à mettre dans la même analyse les plus grands poètes et puis un petit mineur qu'il aura découvert comme ça, au hasard d'un bouquiniste... Et faisant cela, il ne s'agit pas du tout pour lui de reconstituer la grande culture globale qui est celle de l'Occident, ou de l'Europe, ou de la France. Il ne s'agit pas de montrer que c'est toujours le même grand esprit qui vit, fourmille partout, qui se retrouve le même; j'ai l'impression, au contraire, qu'il essaie de piéger sa propre culture avec ses interstices, ses déviances, ses phénomènes mineurs, ses petits couacs, ses fausses notes.

Michel Foucault, Dits et écrits 1972

112 *Meeting Vérité-Justice. 1 500 Grenoblois accusent* (Intervention)

« *Meeting Vérité-Justice. 1 500 Grenoblois accusent* », *Vérité Rhône-Alpes. Journal du Secours rouge Rhône-Alpes* (supplément de *J'accuse*), n° 3, décembre 1972, p. 6.

Extrait d'une intervention au Stade de glace de Grenoble lors d'un meeting de mille cinq cents personnes organisé par le comité Vérité-Justice Rhône-Alpes le 24 novembre 1972. Dans la nuit du 31 octobre au 1er novembre 1970, le 5/7, discothèque de Saint-Laurent-du-Pont, près de Grenoble, était ravagé par un incendie. Les issues de secours avaient été condamnées pour empêcher le resquillage à l'entrée : cent quarante-six jeunes gens moururent asphyxiés ou brûlés. L'enquête judiciaire retint une cause technique : un générateur d'air pulsé trop puissant pour le décor en polyuréthanne. La population locale, elle, mettait en cause le non-contrôle de l'établissement par les services de tutelle et une possible complaisance à l'égard du milieu grenoblois soupçonné de pratiquer le racket. Ce drame est à l'origine d'une législation sur la responsabilité des élus locaux.
Les comités Vérité-Justice étaient des émanations de la Gauche prolétarienne.

Avant de poser la question : Qui a tué? je crois qu'il faut poser la question : Qui a été tué?

Qui étaient-ils ceux qui sont morts ce soir de la Toussaint 1970?

Par exemple, quand la police interroge un témoin qui n'avait pas vingt ans et qui avait assisté au début de l'incendie, qu'est-ce que vous croyez que la police lui demande?

Ce qu'il a vu, entendu? Non, on lui a demandé si par hasard dans ces dancings on ne vendait pas de la drogue, qu'est-ce qui se passait avec les filles, si c'était pas un bordel.

Parce que pour la police, comme malheureusement pour beaucoup de journalistes, parler de la jeunesse, c'est d'abord parler de la drogue, de la délinquance, des vols...

On parle des bandes de jeunes, on ne parle pas des bandes qui rackettent les jeunes, qui les volent et qui exposent leurs vies.

L'usine. Quand un garçon de dix-huit ans se présente à l'embauche avec son C.A.P. : « Écoute, mon vieux, dans deux ans tu vas faire ton service militaire, alors tu comprends qu'on ne peut pas te donner le travail qui correspond à la profession que tu as apprise. On ne peut tout de même pas te former toi qui vas t'en aller bientôt. Alors, on va te prendre comme manœuvre, comme manutentionnaire, en attendant. »

Eh bien, je pose la question, est-ce qu'on est honnête, est-ce que les employeurs sont honnêtes avec ce garçon?

Ce peu d'argent qu'on lui donne, on va se dépêcher de le récupérer et au plus vite; il y a bien sûr le matraquage publicitaire, on pousse à la consommation, achète ceci, achète cela...

Ce jeune, comme il n'a pas de logement, il faut bien qu'il sorte... Alors, il va sortir, et c'est de nouveau le matraquage : il lui faut 12

ou 15 francs pour entrer dans un dancing, il se commande un jus d'orange, ça vaut 8 ou 10 francs, etc.

Eh bien, moi, je dis que ces garçons-là et ces filles-là, on les exploite et on les vole.

Cet argent qu'on leur prend, il n'est pas perdu pour tout le monde et il n'est pas non plus empoché par n'importe qui : il y a, bien sûr, les impôts du percepteur, mais il y a les impôts des truands, il y a des bandes de racketteurs qui dans tous les dancings de la région, vous le savez bien, prélèvent quelque chose comme de 25 à 30 % de la recette.

Eh bien, moi, je dis qu'il y a partout du vol, mais du vol dont les jeunes sont les victimes... Alors qu'on ne vienne pas nous parler de la délinquance générale des jeunes, mais qu'on nous parle plutôt, qu'on interroge plutôt la délinquance généralisée à l'égard des jeunes...

Ce genre d'injustice et d'exploitation ne date pas d'aujourd'hui, c'est vrai, mais depuis quelque temps, en France, et dans cette région peut-être un peu plus qu'ailleurs, il a pris une forme qui est je crois particulièrement dangereuse.

Ce genre d'injustice et d'exploitation a maintenant directement partie liée avec les hommes qui sont aujourd'hui au pouvoir.

Pour le personnel politique de ce que nous appelons une démocratie, c'est une tradition d'être au contact avec la corruption et les illégalités.

Pour la police, c'est une tradition de travailler près, tout près, trop près des truands.

Ce qu'il y a de nouveau aujourd'hui, c'est que le pouvoir travaille maintenant directement avec les truands.

Ce sont les truands qui servent maintenant de chauffeurs, de gardes du corps, de colleurs d'affiches, indicateurs d'agents électoraux, ce sont les truands qui sont chargés d'intimider une ville, de surveiller la population, de faire voter comme il faut...

À travers le pays se met en place, discrètement ou indiscrètement, bruyamment ou à bas bruit, tout un quadrillage : le député avec sa cocarde, les cadres U.D.R. *, le S.A.C. **, les polices parallèles ou pas parallèles : tout cela est en train d'encadrer la population et se charge de la faire marcher au pas ou de la réduire au silence.

Quant à l'Administration, dans tout cela, qu'est-ce qu'elle fait? Elle n'a qu'une chose à faire et elle le fait bien : elle ferme les yeux et laisse faire.

* U.D.R. : sigle du parti gaulliste, l'union des Républicains.
** S.A.C. : « Service d'action civique », service parallèle gaulliste.

Elle laisse construire, ouvrir et brûler le 5/7, elle laisse Coppolani * et les trafiquants de drogue, elle laisse faire les truands, elle laisse faire partout et chaque fois que quelqu'un veut faire du profit.

La veille de la Toussaint 1970, tout était en place pour que ce qui est arrivé arrive, et il faudra bien que l'Administration rende des comptes.

Il faudra bien que l'Administration rende compte de tous ces jeunes qui n'étaient ni des voleurs ni des drogués, mais qui ont été brûlés.

113 *Une giclée de sang ou un incendie*

(Intervention)

« Une giclée de sang ou un incendie », *La Cause du peuple – J'accuse*, n° 33, 1er décembre 1972, p. 6.

À travers tout le pays se met en place discrètement, à bas bruit ou avec éclat, peu importe, tout un quadrillage : le député avec sa cocarde, les cadres U.D.R., le S.A.C., les recherches et contentieux, les policiers parallèles ou pas parallèles. Les truands, désormais, se chargent d'encadrer la population, de la faire marcher au pas ou de la réduire au silence.

Quant à l'Administration, dans tout cela, que fait-elle? L'Administration n'a qu'une chose à faire et elle le fait bien : elle ferme les yeux et laisse faire. Elle laisse faire les escrocs, elle laisse faire les truands, elle laisse faire partout et chaque fois que quelqu'un peut faire du profit. Elle laisse faire Rives-Henry, elle laisse faire Copolani et les trafiquants de drogue, elle laisse construire, ouvrir et brûler n'importe quel dancing dans n'importe quelles conditions.

Alors, nous ne pouvons pas laisser dire que, pour l'Administration, l'incendie du 5/7 **, c'était un incident imprévisible et regrettable. En fait, tout était fait au 5/7 de telle sorte qu'il ne pouvait que brûler comme une torche. C'était de l'étoupe. L'Administration a laissé faire, parce qu'elle respecte le profit. La veille de la Toussaint 1970, tout était en place pour que ce qui est arrivé arrive.

* Coppolani : soupçonné de liens avec le milieu.
** Voir *supra* n° 112.

114 *Les deux morts de Pompidou*

« Les deux morts de Pompidou », *Le Nouvel Observateur*, n° 421, 4-10 décembre 1972, pp. 56-57.

Le 21 septembre 1971, Buffet et Bontems, détenus pour crime de sang à la centrale de Clairvaux, tuaient une infirmière et un surveillant pris en otages lors d'une tentative d'évasion. Pour calmer la colère des gardiens de prison, le garde des Sceaux supprima pour l'ensemble des prisons l'unique colis autorisé annuellement aux prisonniers pour Noël. Ce fut l'étincelle qui embrasa le système pénitentiaire dans l'hiver 1971. Désormais, réforme des prisons, maintien ou suppression de la peine de mort devinrent des questions politiques où droite et gauche s'affrontaient tandis que le G.I.P. faisait largement connaître la vraie situation dans les prisons. En juin 1972, les ténors du barreau s'affrontèrent lors du procès de Buffet et Bontems, qui devenait celui de la peine de mort. En décembre, le président Pompidou refusait leur grâce et ils étaient guillotinés dans la cour de la Santé. Cette même année 1972, une vague de suicides secoue les prisons : trente-sept cas sont rapportés.

Il y a un homme qui habite Auteuil et qui, dans la nuit de lundi à mardi dernier, a gagné 1 200 000 francs. M. Obrecht a tiré deux fois sur la ficelle : 600 000 anciens francs pour une tête sautant dans un panier.

Cela existe encore, fait partie de nos institutions, convoque autour de sa cérémonie la magistrature, l'Église, les policiers en armes et, dans l'ombre, le président de la République – en somme, tous les pouvoirs : il y a là quelque chose de physiquement, de politiquement insupportable.

Mais la guillotine n'est en réalité que le sommet visible et triomphant, la pointe rouge et noir d'une haute pyramide. Tout le système pénal est au fond orienté vers la mort et régi par elle. Un verdict de condamnation ne décide pas comme on croit la prison *ou bien* la mort; mais, s'il prescrit la prison, c'est toujours avec, en supplément, une prime possible : la mort. Un garçon de dix-huit ans prend six mois pour une ou deux voitures volées : c'est Fleury-Mérogis, avec l'isolement, l'inaction, le mégaphone pour unique interlocuteur. Il suffit qu'il ne reçoive pas de visites ou que sa fiancée cesse de lui écrire : seul recours, la tête contre les murs ou la chemise torsadée pour essayer de se pendre.

Là, déjà, commencent le risque, l'éventualité, pis, la tentation, le désir de la mort, la fascination par la mort. À la sortie, il y aura le casier judiciaire, le chômage, la récidive, l'indéfini recommencement jusqu'au bout, jusqu'à la mort. Disons en tout cas jusqu'à la réclusion pour vingt ans ou à perpétuité – « à vie », comme on dit. « À vie » ou « à mort », les deux formules veulent dire la même chose. Quand on est sûr de ne plus pouvoir s'en sortir, que reste-t-il à faire? Sinon risquer la mort pour sauver sa vie, risquer sa vie même au prix de la mort. Ce qu'ont fait Buffet et Bontems.

La prison n'est pas l'alternative à la mort, elle porte la mort avec elle. Un même fil rouge court tout au long de cette institution pénale qui est censée appliquer la loi, mais qui, en fait, la suspend : une fois les portes de la prison franchies, règnent l'arbitraire, la menace, le chantage, les coups. Contre la violence du personnel pénitentiaire, les condamnés n'ont plus que leur corps pour se défendre et leur corps à défendre. C'est de vie ou de mort, non d'« amendement », qu'il est question dans les prisons.

Méditons sur ceci : on est puni en prison quand on a voulu se tuer; et quand la prison est lasse de vous avoir puni, elle vous tue.

La prison est une machine de mort qui a produit, avec l'affaire de Clairvaux, deux fois deux morts. Et il faut songer que Buffet était passé autrefois par la Légion, cette autre machine où l'on apprend aussi l'effroyable équivalence de la vie et de la mort.

On se disait : Pompidou va tuer Buffet – profil dur – et il va gracier Bontems – profil doux. Or il a fait exécuter les deux, pourquoi?

Échafaud électoral? Sans doute. Mais peut-être pas parce que 63 % des Français, selon l'I.F.O.P., sont pour le maintien de la peine de mort et du droit de grâce. C'est sans doute plus grave; les chiffres auraient été inversés, je crois qu'il aurait fait la même chose. Il a voulu montrer qu'il était un homme de dureté et d'intransigeance, que, s'il en était besoin, il aurait recours aux moyens extrêmes; qu'il était prêt à s'appuyer, en cas de nécessité, sur les éléments les plus violents et les plus réactionnaires. Signe d'une orientation possible, signe d'une résolution déjà prise plutôt que fidélité au mouvement majoritaire de la nation. « Je vais jusque-là quand il le faut. »

À ce premier calcul, un autre s'est ajouté. Le voici, résumé en trois propositions :

1) Si Buffet seul avait été exécuté, il serait apparu comme le dernier des guillotinés. Avec lui, après lui, aucun autre. La machine à partir de là aurait été bloquée. Et, du coup, Pompidou aurait été le dernier à l'avoir fait fonctionner. Bontems permet de continuer indéfiniment, son exécution généralise à nouveau la guillotine.

2) Bontems n'a pas été condamné pour meurtre, mais pour complicité. Son exécution s'adresse en fait à tous les détenus : « Si vous entreprenez avec un complice quoi que ce soit contre l'administration pénitentiaire, on vous demandera compte de tout ce qui peut arriver, même si vous ne l'avez pas fait. » Responsabilité collective. Le refus de la grâce est, ici, dans l'esprit de la loi anticasseurs.

3) Buffet, c'est indéniable, a beaucoup poussé à la condamnation de Bontems. Il risque donc d'apparaître comme coresponsable de son exécution – c'est du moins le calcul officiel. « Ne vous montez pas la tête à propos de ce Buffet, il a entraîné son complice dans la mort; le vilain monde des truands avec ses haines et ses trahisons se manifeste là encore dans cette double exécution. » Pompidou n'est pas seul à avoir tué Bontems.

Tel a été sans doute le calcul. Espérons qu'il sera déjoué et qu'il faudra le payer.

Mais je parle comme si n'étaient en scène que les deux condamnés et le président, comme s'il n'était question que de la seule justice. À vrai dire, il y a en tiers l'administration pénitentiaire, avec la bataille qui se mène aujourd'hui dans les prisons.

On sait les pressions qui ont été faites par les syndicats de surveillants pour obtenir cette double exécution. Un responsable C.G.T. a parlé d'un plan qui était préparé pour le cas où elle n'aurait pas été accordée à leur volonté de vengeance. Il faut savoir ce qu'était le climat de la Santé lundi dernier : Pompidou venait de rentrer d'Afrique; or les exécutions ont lieu traditionnellement le mardi, jour sans visites. On savait donc que ce serait pour la nuit. Un jeune surveillant disait devant des témoins : « Demain, on mangera une tête à la vinaigrette. » Mais, bien avant eux, Bonaldi (F.O.) et Pastre * (C.G.T.) avaient, sans être rappelés à l'ordre, fait des déclarations impératives et sanglantes.

Une fois de plus, l'administration pénitentiaire était passée au-dessus de la justice. Elle a réclamé avant le procès et avant la grâce sa « justice » à elle et elle l'a imposée. Elle a revendiqué hautement et elle s'est vu reconnaître le droit de punir, elle qui ne devrait avoir que l'obligation d'appliquer sereinement des peines dont le principe, la mesure et le contrôle appartiennent à d'autres. Elle s'est établie comme un pouvoir, et le chef de l'État vient de donner son acceptation.

Ignore-t-il que ce pouvoir qu'il vient de consacrer est combattu aujourd'hui, de toutes parts, par des détenus qui luttent pour que soient respectés les droits qu'ils ont encore; par les magistrats qui entendent contrôler l'application des peines qu'ils ont prescrites; par tous ceux qui n'acceptent plus ni le jeu ni les abus du système répressif?

* Bonaldi et Pastre : responsables des deux grands syndicats de gardiens de prison, considérés comme les vrais dirigeants de l'administration pénitentiaire.

Entre Buffet ou Bontems et une mère de famille * qui laisse une traite impayée, il n'y a rien de commun. C'est vrai. Et pourtant, « notre » système répressif leur a imposé une commune « mesure » : la prison. D'où la mort, une fois de plus, est venue pour des hommes et pour un enfant.

Nous accusons la prison d'assassinat.

115 *Théories et institutions pénales*

« Théories et institutions pénales », *Annuaire du Collège de France, 72e année, Histoire des systèmes de pensée, année* 1971-1972, 1972, pp. 283-286.

Le cours de cette année devait servir de préliminaire historique à l'étude des institutions pénales (plus généralement des contrôles sociaux et des systèmes punitifs) dans la société française du XIXe siècle. Cette étude s'inscrit elle-même à l'intérieur d'un projet plus large, esquissé l'année précédente : suivre la formation de certains types de savoir à partir des matrices juridico-politiques qui leur ont donné naissance et qui leur servent de support. L'hypothèse de travail est celle-ci : les rapports de pouvoir (avec les luttes qui les traversent ou les institutions qui les maintiennent) ne jouent pas seulement à l'égard du savoir un rôle de facilitation ou d'obstacle; ils ne se contentent pas de le favoriser ou de le stimuler, de le fausser ou de le limiter; pouvoir et savoir ne sont pas liés l'un à l'autre par le seul jeu des intérêts et des idéologies; le problème n'est donc pas seulement de déterminer comment le pouvoir se subordonne le savoir et le fait servir à ses fins ou comment il se surimprime à lui et lui impose des contenus et des limitations idéologiques. Aucun savoir ne se forme sans un système de communication, d'enregistrement, d'accumulation, de déplacement qui est en lui-même une forme de pouvoir et qui est lié, dans son existence et son fonctionnement, aux autres formes de pouvoir. Aucun pouvoir, en revanche, ne s'exerce sans l'extraction, l'appropriation, la distribution ou la retenue d'un savoir. À ce niveau, il n'y a pas la connaissance d'un

* Yvonne Huriez, mère de huit enfants, condamnée à quatre mois de prison ferme pour n'avoir pas répondu au tribunal qui lui enjoignait de payer une traite de soixante-quinze francs, due à la location d'un appareil de télévision. Son fils Thierry, âgé de quatorze ans, qui ne supportait pas d'entendre ses camarades d'école traiter sa mère de voleuse, se suicida.

côté, et la société de l'autre, ou la science et l'État, mais les formes fondamentales du « pouvoir-savoir ».

La *mesure* avait été analysée, l'année précédente, comme forme de « pouvoir-savoir » liée à la constitution de la cité grecque. Cette année, l'*enquête* a été étudiée de la même façon dans son rapport à la formation de l'État médiéval; l'an prochain, on envisagera l'*examen* comme forme de pouvoir-savoir lié aux systèmes de contrôle, d'exclusion et de punition propres aux sociétés industrielles. La *mesure*, l'*enquête* et l'*examen* ont tous été, dans leur formation historique à la fois des moyens d'exercer le pouvoir et des règles d'établissement du savoir. La *mesure* : moyen d'établir ou de rétablir l'ordre, et l'ordre juste, dans le combat des hommes ou des éléments; mais aussi matrice du savoir mathématique et physique. L'*enquête* : moyen de constater ou de restituer les faits, les événements, les actes, les propriétés, les droits; mais aussi matrice des savoirs empiriques et des sciences de la nature. L'*examen* : moyen de fixer ou de restaurer la norme, la règle, le partage, la qualification, l'exclusion; mais aussi matrice de toutes les psychologies, sociologies, psychiatries, psychanalyses, bref, de ce qu'on appelle les sciences de l'homme. Certes, *mesure*, *enquête*, *examen* sont mis en œuvre simultanément dans beaucoup de pratiques scientifiques, comme autant de méthodes pures et simples ou encore d'instruments strictement contrôlés. Il est vrai aussi qu'à ce niveau et dans ce rôle ils se sont détachés de leur rapport aux formes de pouvoir. Mais, avant de figurer ensemble et ainsi décantés à l'intérieur de domaines épistémologiques définis, ils ont été liés à la mise en place d'un pouvoir politique; ils en étaient à la fois l'effet et l'instrument, répondant, la *mesure* à une fonction d'ordre, l'*enquête* à une fonction de centralisation, l'*examen* à une fonction de sélection et d'exclusion.

Le cours de l'année 1971-1972 a donc été divisé en deux parties.

L'une a été consacrée à l'étude de l'*enquête* et de son développement au cours du Moyen Âge. On a surtout retenu les conditions de son apparition dans le domaine de la pratique pénale. Passage du système de la vengeance à celui de la punition; de la pratique accusatoire à la pratique inquisitoire; du dommage qui provoque le litige à l'infraction qui détermine la poursuite; de la décision sur épreuve au jugement sur preuve; du combat qui désigne le vainqueur et marque le bon droit au constat qui, en prenant appui sur les témoignages, établit le fait. Tout cet ensemble de transformations est lié à la naissance d'un État qui tend à confisquer d'une manière de plus en plus stricte l'administration de la justice

pénale; et cela dans la mesure où les fonctions de maintien de l'ordre se concentrent entre ses mains et où la fiscalisation de la justice par la féodalité a inscrit la pratique judiciaire dans les grands circuits de transfert des richesses. La forme judiciaire de l'*enquête* a peut-être été empruntée à ce qui pouvait subsister des formes de l'administration carolingienne; mais beaucoup plus sûrement à des modèles de gestion et de contrôle ecclésiastiques. C'est de cet ensemble de pratiques que relèvent : les questions caractéristiques de l'enquête (qui a fait quoi? le fait est-il de notoriété publique? qui l'a vu et peut en porter témoignage? quels sont les indices, quelles sont les preuves? y a-t-il aveu?); les phases de l'enquête (celle qui établit le fait, celle qui détermine le coupable, celle qui établit les circonstances de l'acte); les personnages de l'enquête (celui qui poursuit, celui qui dénonce, celui qui a vu, celui qui nie ou qui avoue; celui qui doit juger et prendre la décision). Ce modèle judiciaire de *l'enquête* repose sur tout un système de pouvoir; c'est ce système qui définit ce qui doit être constitué comme savoir; comment, de qui et par qui il est extrait; de quelle manière il se déplace et se transmet; en quel point il s'accumule et donne lieu à un jugement ou à une décision.

Ce modèle « inquisitorial », déplacé et peu à peu transformé, va constituer, à partir du XIVe siècle, l'une des instances de formation des sciences empiriques. L'enquête, liée ou non à l'expérimentation ou au voyage, mais fortement opposée à l'autorité de la tradition et à la décision de l'épreuve symbolique, se trouvera mise en œuvre dans les pratiques scientifiques (magnétisme, par exemple, ou histoire naturelle), théorisée dans la réflexion méthodologique (Bacon, cet administrateur), transposée dans des types discursifs (l'Enquête, comme forme d'analyse, par opposition à l'Essai, à la Méditation, au Traité). Nous appartenons à une civilisation inquisitoriale, qui, depuis des siècles maintenant, pratique, selon des formes de plus en plus complexes mais toutes dérivées du même modèle, l'extraction, le déplacement, le cumul du savoir. L'inquisition : forme de pouvoir-savoir essentiel à notre société. La vérité d'expérience est fille de l'inquisition – du pouvoir politique, administratif, judiciaire de poser des questions, d'extorquer des réponses, de recueillir des témoignages, de contrôler des affirmations, d'établir des faits – comme la vérité des mesures et des proportions était fille de Dikè.

Un jour est venu, très tôt, où l'empirisme a oublié et recouvert son commencement. *Pudenda origo*. Il a opposé la sérénité de l'enquête à la tyrannie de l'inquisition, la connaissance désintéressée à la passion du système inquisitorial : et, au nom des vérités d'expé-

rience, on lui a reproché d'enfanter dans ses supplices les démons qu'elle prétendait chasser; mais l'inquisition n'a été que l'une des formes – et pendant longtemps la plus perfectionnée – du système inquisitorial qui est l'une des matrices juridico-politiques les plus importantes de notre savoir.

L'autre partie du cours a été consacrée à l'apparition, dans la France du XVIe siècle, de nouvelles formes de contrôles sociaux. La pratique massive du renfermement, le développement de l'appareil policier, la surveillance des populations ont préparé la constitution d'un nouveau type de pouvoir-savoir, qui allait prendre la forme de l'examen. C'est l'étude de ce type nouveau, des fonctions et des formes qu'il a prises au XIXe siècle qui sera entreprise au cours de l'année 1972-1973.

*

Au séminaire du *lundi*, on a poursuivi l'étude des pratiques et des concepts médico-légaux au XIXe siècle. Un cas a été retenu pour une analyse détaillée et une publication ultérieure.

Pierre Rivière : assassin peu connu du XIXe siècle; à vingt ans, il avait égorgé sa mère, son frère et sa sœur; après son arrestation, il avait rédigé un mémoire explicatif qui fut remis à ses juges et aux médecins chargés de faire une expertise psychiatrique. Ce mémoire publié partiellement en 1836 dans une revue médicale a été retrouvé dans son intégralité par J.-P. Peter, avec la majorité des pièces du dossier. C'est cet ensemble dont la publication a été préparée, avec la participation de R. Castel, G. Deleuze, A. Fontana, J.-P. Peter, P. Riot, Mlle Saison.

Parmi tous les dossiers de psychiatrie pénale dont on peut disposer, celui-ci a retenu l'attention pour différentes raisons : l'existence, bien sûr, du mémoire rédigé par l'assassin, jeune paysan normand, que son entourage semblait considérer comme à la limite de l'imbécillité; le contenu de ce mémoire (la première partie est consacrée au récit extrêmement méticuleux de tous les contrats, conflits, arrangements, promesses, ruptures qui ont pu lier ou opposer, dès leur projet de mariage, les familles de son père et de sa mère, remarquable document d'ethnologie paysanne; dans la seconde partie de son texte, Pierre Rivière explique les « raisons » de son geste); la déposition relativement détaillée des témoins, tous habitants du hameau, donnant leurs impressions sur les « bizarreries » de Pierre Rivière; une série d'expertises psychiatriques, représentant chacune des strates bien définies de savoir médical : l'une a été rédigée par un médecin de campagne, l'autre par un médecin de Caen, d'autres enfin par les grands psychiatres parisiens de l'époque (Esquirol, Orfila, etc.); la date enfin de l'événement (début de la psychiatrie criminologique, grands débats publics entre psychiatres et juristes à propos du concept de monomanie, extension des circonstances atténuantes dans la pratique judiciaire, publication des Mémoires de Lacenaire et apparition du grand criminel dans la littérature).

Michel Foucault, Dits et écrits 1972

1973

116 *Préface*

Préface, *in* Livrozet (S.), *De la prison à la révolte*, Paris, Mercure de France, 1973, pp. 7-14.

Lacenaire, Romands, il y a déjà plus de cent trente ans... Les condamnés n'ont pas à se plaindre : depuis le temps qu'ils ont la parole, ils ont eu l'occasion de dire ce qu'ils avaient à dire. Nous leur prêtons une attention qui les honore, et qui nous flatte : nous ne sommes pas dupes, n'est-ce pas du système qui les a condamnés; leurs livres en sont garants, puisque nous prenons soin de les ranger le long des autres, même si nous laissons leurs auteurs de l'autre côté.

À ceux-ci, nous posons une seule condition : qu'ils racontent leur vie. *Il faut* qu'ils racontent leur vie. Règle rigoureuse sous son allure de tolérance. Ce qui est imposé par cette règle? C'est d'abord que la condamnation et la prison apparaissent comme des aventures singulières. Elles ne pouvaient arriver que par suite d'une fatalité ou d'une démesure. Qui s'y trouve pris les avait appelées sans doute par une sorte de faiblesse ou un obscur génie : ça ne pouvait arriver qu'à lui. La rencontre, l'occasion, le geste, la fuite, la capture, la preuve, la sentence, l'évasion – une somme d'improbabilités et de chances qui ne se rencontrent qu'une fois, et ne portent qu'un nom.

Au cœur de notre rapport à la justice nous mettons, et nous ne voulons voir, que le hasard. Il faut, n'est-ce pas, beaucoup de hasards pour faire un criminel; beaucoup de hasards pour commettre un crime; beaucoup de hasards pour qu'il soit découvert. Il est essentiel pour nous de croire que la machine pénale ne fonctionne que de loin en loin, déclenchée chaque fois par un incroyable concours de circonstances. Pour nous en convaincre, nous avons deux genres de récits qui se font face : le roman policier (maximum d'improbabilités, traces indéchiffrables, hasard d'une découverte qui met en œuvre le plus méticuleux calcul) et les aventures du criminel (qui doivent être comme l'envers du roman policier : veine, guigne, cerise, fatalité, calculs déjoués, miraculeuse providence, vol imprévisible du papillon). À l'inimaginable aventure qui ne se produit qu'une fois répond l'infaillible détection qui, chaque fois, découvre l'improbable. Ainsi sommes-nous rassurés.

Ainsi se trouve conjuré tout ce qu'il peut y avoir de quotidien, de familier, d'extrêmement probable, de central en fin de compte dans notre rapport à la police et à la justice.

Ainsi se trouve établi que le condamné ne peut avoir de pensée puisqu'il ne doit avoir que des souvenirs. Sa mémoire seule est admise, non ses idées. Derrière son geste, rien de plus qu'un désir fou, qui a tout bousculé, ou d'inévitables circonstances, qui ont tout comploté : mais toujours à sa place, et sans qu'il puisse y avoir en cela un sens communicable, ou une vérité qui pourrait être celle de plusieurs. L'infraction n'est pas faite pour être pensée; elle doit seulement être *vécue*, puis rappelée. Nous ne tolérons pas le système, mais la simple mémoire du crime.

Ainsi se trouve établi encore que le condamné sera toujours un homme seul. Il peut avoir des complices, ou des compagnons de cellule, mais c'est seulement pour les avoir rencontrés. Il aura été pris avec eux dans une conjonction de hasard ou dans une fatalité commune, mais, de toute façon, chacun d'eux aura été seul à plusieurs. Leurs souvenirs peuvent bien se croiser ou se recouvrir, ils resteront toujours les souvenirs de l'un ou de l'autre. Il n'est donc pas question qu'ils puissent tenir ensemble un seul et même discours qui serait collectivement le leur, et où ils pourraient dire d'un accord commun, non point ce qu'ils ont vécu autrefois, mais ce qu'aujourd'hui ils pensent.

« Tu raconteras donc tes souvenirs à toi, tu diras ce que tu as fait, pourquoi tu as été pris, comment tu as vécu dans ta prison, de quelle manière tu t'es évadé. Sois le plus extrême et le plus singulier possible. Rappelle tes impressions, réactive tes sentiments. Dis ce que tu as vécu. Le collectif, l'ensemble, ce par quoi on communique? Ne t'en soucie pas : ce n'est pas affaire de pensée ou de réflexion, mais seulement d'écriture. C'est par le travail, la beauté, l'originalité mesurée de ton écriture que tu seras reconnu. L'écriture, apprends-le, c'est notre lieu sacré et c'est notre élément universel. Cesse de vouloir dire à tout prix ce que tu penses. Écris. Écris comme il faut, c'est-à-dire comme nous voulons. Tu ne sais pas? Tu dis des vulgarités, tu te répètes, tu tombes dans des spéculations oiseuses, alors qu'on te demande l'*écriture* même de ton vécu? Ça ne fait rien. On va prendre un magnétophone, tu raconteras ta vie. Nous, nous allons écrire. On se partagera la recette. »

*

Et pourtant ne sommes-nous pas bien placés pour savoir que l'infraction, le tribunal, le châtiment ne sont pas – pas seulement, en tout cas – affaires d'aventures individuelles? Nous avons depuis longtemps – à peu près depuis que nous avons lu les Mémoires de Lacenaire et pris l'habitude d'écouter les souvenirs des condamnés – une sociologie et une psychologie de la délinquance. Nous savons donc qu'il existe dans notre société une quantité constante d'infractions, que la répression des crimes est l'une des fonctions centrales de notre société; que, par-delà toutes les péripéties des aventures singulières, la délinquance existe comme phénomène d'ensemble; que le criminel n'est pas seulement un joueur ou un jouet, mais qu'il est porteur d'un certain nombre de caractères, de symptômes, de traits physiques; que c'est un cas – un cas normalement anormal.

Mais voilà justement qui est significatif : pour que le condamné cesse d'être le simple sujet de ses aventures, il faut qu'un regard savant se porte sur lui; il faut qu'un discours, tout armé de concepts, parle de lui; il faut qu'une institution – « sociologie », « psychiatrie », « psychologie », « criminologie », peu importe son nom – le prenne pour objet; il faut non pas qu'il parle et qu'on l'écoute, mais qu'il réponde à des questions qu'on lui a posées pour soumettre ensuite ce qu'il dit à un examen. Les condamnés n'existent au pluriel que par l'effet et la grâce d'un discours « scientifique » tenu par un préposé. Ils forment un ensemble parce qu'on les a regroupés sous des catégories générales; s'ils doivent avoir des mots ou des idées en commun, ce sont les mots par lesquels on les désigne, et les notions qu'on leur applique. L'analyse ou la réflexion se mène de l'extérieur : on ne leur demande pas quelle est la leur; on l'exerce, avec tout le soin possible, sur eux. La vérité les éclaire d'en haut.

Ainsi peut-on être sûr qu'ils ne formeront rien d'autre qu'une collection; jamais un mouvement collectif porteur lui-même de sa propre réflexion.

Il ne faut pas s'y tromper : le récit vécu par le condamné de ses propres aventures fait partie d'une certaine distribution des rôles, où la criminologie figure aussi bien que le roman policier. Mémoire, écriture, hasard, certitude, vérité, tout cela a une place très déterminée dans cette distribution. Voici la scène : toi, tu es l'individu, l'aventure, la mémoire; tu parleras à la première personne, aux seules conditions d'une écriture dont nous seuls détenons la loi; à ce prix tu seras entendu et absous. Nous, nous écouterons des récits fictifs (inquiétants-rassurants) où ton aventure irrégulière sera suivie, reconstituée, captée, maîtrisée par un certain calcul rationnel qui triomphera de tes ruses et résoudra l'énigme par une ingénieuse trouvaille. Et, pendant que nous nous enchanterons de ces fictions, vous autres, qui êtes savants, vous serez les seuls à pouvoir transformer l'aventure singulière que raconte la mémoire individuelle en un phénomène d'ensemble qu'au nom de la science vous désignerez et désarmerez du terme de délinquance.

*

Je disais tout à l'heure que la criminologie se formait à l'époque même où les Mémoires de Lacenaire (rédigés en prison et juste avant son exécution) étaient accueillis par le public avec une grande faveur. Or il faut se rappeler que ces Mémoires ne sont parus que censurés. Rien, sans doute, ne nous permettra de reconstituer ce qui a été effacé. Pourtant, on peut le deviner puisque l'éditeur a marqué en pointillé les passages expurgés. Rien n'a été exclu de ce qui pouvait être souvenirs et aventures : les vols sont racontés, les meurtres et les tentatives de meurtre, la manière de s'y prendre, les chances et les malchances, le nombre de coups portés. Mais toutes les phrases censurées portent manifestement sur les relations entre le crime, l'État, la politique, la religion, l'économie. Ce n'est pas la pratique, c'est la théorie du crime qui est passée au caviar. Le régime de Louis-Philippe pouvait bien supporter qu'un assassin remémorât un assassinat; mais non pas qu'un criminel réfléchît sur le crime, sur la question politique du crime, ou fît une analyse que d'autres (criminels ou non) pourraient reprendre et travailler comme une œuvre commune.

Et c'est précisément dans l'espace blanc de ce discours explicitement interdit (et non « refoulé ») que la criminologie, la sociologie et la psychologie du crime ont trouvé place : elles ont pris en charge de faire exister à leur tour la criminalité comme phénomène d'ensemble, et de manière qu'elle s'exprime seulement comme un objet de savoir, comme un champ d'analyses, comme un thème de réflexions, menées par d'autres et pour d'autres. Ne pas s'étonner donc si de telles « sciences » décomposent la criminalité en une somme de petites aventures individuelles où se seraient produites des chances et des malchances comme la possessivité de la mère, l'absence du père, la destructuration familiale ou l'immaturation du surmoi : guignes sociopsychologiques.

Partenaire habile et docile, la criminologie répond comme il faut au récit d'aventures. Elle chante le même air, sur une autre octave et avec d'autres paroles. Et, d'un autre côté, elle fait écho au roman

policier : tout comme celui-ci dénoue par calcul certain l'improbable énigme, elle ramène toutes les irrégularités de l'aventure individuelle à un profil général, qui porte précisément le nom de « déviance ».

Qu'on ne me dise pas que j'exagère. Un psychanalyste américain avait écouté de criminels clients avec tant d'attention qu'il avait pu comprendre comment et pourquoi tel crime avait pu être commis. La police le consultait donc : et, devant un cadavre, il reconstituait si bien le portrait psychologique du client (celui de la police, cette fois) qu'il parvenait à démasquer le coupable. Il s'appelle : Brussels. La scène dont je parle est donc celle du trio Lacenaire-Gaboriau-Lombroso.

Le livre de Serge Livrozet dérange cette distribution. Il reprend le fil d'un discours que les censeurs de Lacenaire auraient voulu interrompre. Il entreprend de voir – du point de vue de l'infracteur – le sens politique de l'infraction. Ce ne sont pas les Mémoires d'un détenu. Je ne veux pas dire qu'il soit inutile d'apporter sous forme de souvenirs des témoignages qui peuvent avoir valeur de critique et de dénonciation. Je veux dire qu'il est temps d'écouter autre chose, qui est nouveau et très ancien.

Nouveau, parce que sont rares sans doute ceux qui ont le courage de les publier tels quels. Nouveau, parce que nous ne sommes pas habitués à ces textes où les souvenirs à peine amorcés s'interrompent; ils ne sont là, un instant, que pour donner droit de dire, sans « qualification scientifique » : « Puisqu'il est question de crime, de loi, d'infraction, de délinquance, voici ce que je pense; voici ce que je pensais ou voulais lorsque je violais la loi et que je commettais un délit. » La première personne qui parle tout au long du livre est moins une première personne de mémoire que de théorie. Ou, plutôt, une première personne qui en rappelant ses délits affirme le droit pour un « délinquant » de parler de la loi; une première personne qui refuse d'être dépouillée de ce droit par la permission qui lui est donnée de raconter ses souvenirs. Vous ne saurez de ma vie, dit Serge Livrozet, que le minimum nécessaire pour établir le fait suivant : en franchissant autrefois la loi, et en menant aujourd'hui une vie qui ne s'oppose pas à elle, je n'ai jamais renoncé à l'attaquer à discours armé. Bien plus, c'est un droit que mes délits m'ont donné alors, et auquel je tiens plus qu'aux souvenirs qu'ils m'ont laissés.

En cela, le livre de Serge Livrozet se rattache à toute une ancienne tradition qui fut systématiquement écartée et méconnue. Car il y a, depuis fort longtemps, une *pensée* de l'infraction intrinsèque à l'infraction elle-même; une certaine réflexion sur la loi liée au refus

actif de la loi; une certaine analyse du pouvoir et du droit qui se pratiquaient chez ceux-là mêmes qui étaient en lutte quotidienne contre le droit et le pouvoir. Étrangement, cette pensée semble avoir fait plus peur que l'illégalité elle-même, puisqu'elle a été plus sévèrement censurée que les faits qui l'accompagnaient, ou dont elle était l'occasion. On l'a vue apparaître de temps en temps, avec éclat, dans tout un courant anarchiste en particulier, mais le plus souvent à la dérobée. Elle s'est transmise pourtant, et s'est élaborée.

La voici qui éclate aujourd'hui dans ce livre. Et elle éclate parce que, dans les prisons, parmi ceux également qui en sortent ou qui vont y entrer, elle a acquis, par la révolte et les luttes, la force de s'exprimer. Le livre de Serge Livrozet fait partie de ce mouvement qui, depuis des années, travaille les prisons. Je ne veux pas dire qu'il « représente » ce que pensent les détenus dans leur totalité ou même forcément dans leur majorité. Je dis qu'il est un élément de cette lutte; qu'il est né d'elle, et qu'il y jouera un rôle. Il est expression individuelle et forte d'une certaine expérience et d'une certaine pensée populaires de la loi et de l'illégalité. Une philosophie du peuple.

Serge Livrozet a été l'un des animateurs du mouvement de lutte qui s'est développé à la centrale de Melun depuis l'hiver 1971-1972. À sa sortie, il fut parmi les fondateurs du Comité d'action des prisonniers.

117 *Pour une chronique de la mémoire ouvrière*

« Pour une chronique de la mémoire ouvrière » (entretien avec José et un journaliste de *Libération*), *Libération*, n° 00, 22 février 1973, p. 6.

M. Foucault avait proposé à *Libération*, alors en préparation, d'ouvrir une chronique de la mémoire ouvrière.

M. Foucault : Il existe dans la tête des ouvriers des expériences fondamentales, issues des grandes luttes : le Front populaire, la Résistance... Mais les journaux, les livres, les syndicats ne retiennent que ce qui les arrangent quand ils n'« oublient » pas, tout simplement. À cause de tous ces oublis, on ne peut donc pas profiter du savoir et de l'expérience de la classe ouvrière. Il serait intéressant, autour du journal, de regrouper tous ces souvenirs, pour les raconter et surtout pour pouvoir s'en servir et définir à partir de là des instruments de luttes possibles.

José * : Comment vous, intellectuel, ami des ouvriers, interprétez-vous les dernières luttes où les syndicats ont été débordés?

M. Foucault : Ce n'est pas nouveau. Toutes les grandes luttes sont passées par un débordement des syndicats. Par exemple, en 1936. Par exemple, les grandes grèves des chemins de fer au début du siècle. Cela s'est fait contre les syndicats, en allant plus loin qu'eux. Rapidement, le travail du syndicat a consisté à rabattre les luttes sur un certain nombre d'objectifs précis et limités. C'est une constante qu'il faut connaître.

José : Alors, les ouvriers se sont faits récupérer. On les a rattrapés et mis dans les rangs!

M. Foucault : C'est pourquoi je pensais qu'il serait intéressant de raconter des souvenirs beaucoup plus anciens. Il y a toute une tradition de la lutte ouvrière depuis le XIXe siècle, mal racontée et mal connue. On voit comment les ouvriers à partir de leur propre expérience, et sans être encore encadrés, ni par les syndicats ni par les partis politiques, ont parfaitement su lutter contre la bourgeoisie.

Actuellement, alors que se pose le problème de savoir si les syndicats et les partis sont les bons instruments de la lutte de la classe ouvrière, il pourrait être intéressant de se rapporter à l'exemple de ces luttes anciennes.

Libération : Dans le cadre de la chronique « mémoire ouvrière », ne pourrait-on pas dégager, sur une période présente, les grands thèmes des luttes ouvrières et rechercher en quoi elles se rattachent aux luttes du passé?

M. Foucault : On peut concevoir une sorte de feuilleton collectif. On dirait : voilà, actuellement, il y a tel thème important; par exemple, les cadences ouvrières. On demande à un certain nombre d'ouvriers de raconter leurs souvenirs, leurs expériences, d'envoyer tout ce qu'ils peuvent savoir. On bâtit ainsi un feuilleton avec l'aide des ouvriers, des correspondants, avec l'aide de tous les gens qui envoient des renseignements. On publie ainsi un certain nombre de documents, dont les uns sont très anciens et les autres tout récents. Le feuilleton pourrait paraître une ou deux fois par semaine. Il progresserait jusqu'au moment où la veine se tarirait. On passerait à un autre thème. Ce qui n'empêche pas, si un événement important se produit, d'ajouter à ce feuilleton des documents concernant cet événement nouveau, un mouvement d'agitation paysanne, par exemple.

* José Duarte, ouvrier licencié pour son action militante au sein des usines Renault de Billancourt.

118 *La force de fuir*

« La force de fuir », *Derrière le miroir*, n° 202 : *Rebeyrolle*, mars 1973, pp. 1-8.

Vous êtes entré. Vous voici cerné par dix tableaux, qui entourent une pièce dont toutes les fenêtres ont été soigneusement fermées.

En prison, à votre tour, comme les chiens que vous voyez se dresser et buter contre les grillages?

À la différence des *Oiseaux* venus du ciel cubain, les *Chiens* n'appartiennent pas à un temps déterminé ni à un lieu précis. Il ne s'agit pas des prisons d'Espagne, de Grèce, d'U.R.S.S., du Brésil ou de Saigon; il s'agit de *la* prison. Mais la prison – Jackson en a porté témoignage – est aujourd'hui un lieu politique, c'est-à-dire un lieu où naissent et se manifestent des forces, un lieu où se forme de l'histoire, et d'où le temps surgit.

Les *Chiens* ne sont donc pas une variation sur une forme, des couleurs, un mouvement comme l'étaient les *Grenouilles*. Ils forment une série irréversible, une irruption qu'on ne peut maîtriser. Ne pas dire : une histoire apparaît grâce à la juxtaposition des toiles; mais plutôt : le mouvement qui tremble d'abord, puis se dégage d'une toile, passe réellement hors de ses limites pour s'inscrire, se continuer sur la toile suivante et les secouer toutes d'un même grand mouvement qui finit par leur échapper et les laisser là devant vous. La série des tableaux, au lieu de raconter ce qui s'est passé, fait passer une force dont l'histoire peut être racontée comme le sillage de sa fuite et de sa liberté. La peinture a au moins ceci de commun avec le discours : lorsqu'elle fait passer une force qui crée de l'histoire, elle est politique.

Regardez : les fenêtres sont blanches, tant que triomphe l'enfermement. Ni ciel ni lumière : rien de l'intérieur ne se laisse entrevoir; rien non plus ne se hasarde à pénétrer. Plutôt qu'un extérieur, c'est un pur dehors, neutre, inaccessible, sans figure. Ces carrés blancs n'indiquent pas un ciel et une terre qu'on pourrait voir de loin, ils marquent qu'on est ici et nulle part ailleurs. Les fenêtres de la peinture classique permettaient de replacer un intérieur dans le monde extérieur; ces yeux sans regard fixent, clouent, amarrent des ombres à des murs qui n'auraient que leur face de nuit. Blason de l'impuissance nue.

Pouvoir, pouvoir buté et immobile, pouvoir rigide, tel est le bois dans les tableaux de Rebeyrolle. Bois surimposé à la toile, collé à elle par l'une des colles les plus fortes qu'on puisse trouver (« on ne peut pas l'arracher sans arracher la toile »), il est à la fois dans le

tableau, et en dehors de la surface. Au milieu de ces nuits sans heures, dans cette ombre sans direction, les morceaux de trique sont comme des aiguilles, mais qui marqueraient le haut et le bas : horloge de la verticalité. Quand les chiens sont couchés, les bâtons sont droits; ce sont les veilleurs immobiles de *La Geôle*, la sentinelle unique du *Condamné* endormi, les épieux de *La Torture*; mais, quand le chien se dresse, le bois s'allonge et devient barre; c'est le formidable verrou du *Cachot*; contre lui vient buter *L'Enragé*; contre la fenêtre des *Prisonniers* encore et toujours le bâton horizontal du pouvoir.

Dans le monde des prisons, comme dans celui des chiens (« couché », « debout »), la verticale n'est pas l'une des dimensions de l'espace, c'est la dimension du pouvoir.

Elle domine, surgit, menace, écrase; énorme pyramide des bâtiments, au-dessus et au-dessous; ordres aboyés d'en haut et d'en bas; interdit de te coucher le jour, de te lever la nuit; debout devant les gardiens, garde-à-vous devant le directeur; écroulé sous les coups dans les caves du mitard, ou attaché sur le lit de contention pour n'avoir pas voulu te coucher devant les matons; et, finalement, la pendaison légère, seule issue pour échapper à l'enfermement de long en large, seule manière de mourir debout.

La fenêtre et le bâton s'opposent et font couple, comme le pouvoir et l'impuissance. Le bâton, qui est extérieur à la peinture, qui, avec sa raideur misérable, vient se coller à elle, pénètre l'ombre et le corps jusqu'au sang. La fenêtre représentée, elle, avec les seuls moyens de la peinture est incapable en revanche d'ouvrir sur aucun espace. La raideur de l'un appuie et souligne l'impuissance de l'autre : ils s'entrelacent dans le grillage. Et, par ces trois éléments (grillage-fenêtre-bâton), la splendeur de cette peinture est rabattue volontairement de l'esthétique et des puissances de l'enchantement sur la politique – la lutte des forces et du pouvoir.

Quand la surface blanche de la fenêtre s'illumine dans un bleu immense, c'est le moment décisif. La toile où s'opère cette mutation a pour titre *Dedans* : c'est que le partage se fait et que le dedans commence à s'ouvrir malgré lui à la naissance d'un espace. Le mur se fend de haut en bas : on le dirait partagé par une grande épée bleue. La verticale, qui, avec le relief du bâton, marquait le pouvoir, creuse maintenant une liberté. Les bâtons verticaux qui font tenir le grillage n'empêchent pas, à côté d'eux, le mur de craquer. Un museau et des pattes s'acharnent à l'ouvrir avec une joie intense, un frémissement électrique. Dans la lutte des hommes, rien de grand n'est jamais passé par les fenêtres, mais tout, toujours, par l'effondrement triomphant des murs.

La fenêtre vaine a d'ailleurs disparu dans la toile suivante (*La Clôture)* : appuyé à la crête du mur, le chien dressé, mais déjà un peu ramassé sur lui-même, contracté pour bondir, regarde en face de lui une surface bleue et infinie, dont le séparent seulement deux piquets plantés et un grillage à moitié abattu.

Un bond, et la surface pivote. Dedans dehors. D'un dedans qui n'avait pas d'extérieur à un dehors qui ne laisse subsister aucun intérieur. Champ et contrechamp. La fenêtre blanche s'est obscurcie, et le bleu qu'on avait devant soi devient un mur blanc qu'on laisse derrière soi. Il a suffi de ce bond, de cette irruption d'une force (qui n'est pas représentée sur une toile, mais qui se produit indiciblement *entre* deux toiles, sur l'éclair de leur proximité), pour que tous les signes et toutes les valeurs s'inversent.

Abolition des verticales : tout fuit désormais selon des horizontales rapides. Dans *La Belle* (la plus « abstraite » de la série : car c'est la force pure, la nuit surgissant de la nuit et se découpant comme une forme vive dans la lumière du jour), le bâton impuissant dessine cette fois comme un portique forcé. Jaillissant de l'obscur, qui semble encore l'imprégner et faire corps avec elle, une bête fuit, pattes en avant, sexe tendu.

Et la grande toile finale déploie et disperse un nouvel espace, absent jusque-là de toute la série. C'est le tableau de la transversalité; il est partagé par moitié entre la forteresse noire du passé et les orages de la couleur future. Mais, sur toute sa longueur, les traces d'un galop – un « signalement d'évadé ». Il paraît que la vérité vient doucement, à pas de colombe. La force, elle, laisse sur la terre les griffes de sa course.

Il y a eu chez Rebeyrolle trois grandes séries d'animaux : les truites et les grenouilles, d'abord; les oiseaux; et voici les chiens. Chacune correspond non seulement à une technique distincte, mais à un acte de peindre différent. Les grenouilles ou les truites s'entrelacent aux herbes, aux cailloux, aux tourbillons du ruisseau. Le mouvement est obtenu par déplacements réciproques : les couleurs glissent sur leurs formes d'origine, constituent à côté d'elles, un peu plus loin, des taches flottantes et libérées; les formes se déplacent sous les couleurs et font surgir, entre deux surfaces immobiles, la ligne d'une attitude ou d'un geste nerveux. De sorte qu'il se produit du bondissement dans du vert, de la prestesse dans de la transparence, une rapidité furtive à travers des reflets bleus. Animaux d'en bas, animaux des eaux, des terres, des terres humides, formées à partir d'elles et dissoutes en elles (un peu comme les rats d'Aristote), les grenouilles et les truites ne peuvent

être peintes que liées à elles et dispersées par elles. Elles emportent avec elles le monde qui les esquive. Le peintre ne les saisit où elles se cachent que pour les libérer et les faire disparaître dans le geste qui les trace.

L'oiseau vient d'en haut comme le pouvoir. Il s'abat sur la force qui, elle, vient d'en bas, et qu'il veut *maîtriser*. Mais, au moment où il approche de cette force terrestre, plus vive pourtant, et plus brûlante que le soleil, il se décompose et tombe disloqué. Dans la série des *Guérilleros*, les oiseaux-hélicoptères-parachutistes basculent vers le sol, tête la première, déjà frappés par la mort, qu'ils vont semer autour d'eux dans un dernier sursaut. Chez Bruegel, un Icare minuscule, frappé par le soleil, tombait : cela se passait dans l'indifférence d'un paysage laborieux et quotidien. L'oiseau au béret vert, chez Rebeyrolle, tombe dans un énorme fracas d'où jaillissent des becs, des griffes, du sang, des plumes. Il est enchevêtré avec le soldat qu'il écrase, mais qui le tue; des poings rouges, des bras surgissent. Les contours dont les grenouilles et les truites se libéraient furtivement se retrouvent ici, mais par fragments, et à la périphérie d'une lutte où la violence de la couleur écrase les formes. L'acte de peindre s'est abattu sur la toile où il se débat encore longtemps.

Les chiens, comme les grenouilles, sont des animaux d'en bas. Mais les animaux de la force qui fait rage. La forme, ici, est entièrement recomposée; malgré les couleurs sombres et le ton sur ton, les silhouettes se découpent avec précision. Pourtant, le contour n'est pas obtenu par une ligne qui court net le long du corps; mais par des milliers de traits perpendiculaires, des brins de paille, qui forment un hérissement général, une sombre présence électrique dans la nuit. Il s'agit moins d'une forme que d'une énergie; moins d'une présence que d'une intensité, moins d'un mouvement et d'une attitude que d'une agitation, d'un tremblement difficilement contenus. Se méfiant du langage, Spinoza craignait qu'on confonde sous le mot chien l'« animal aboyant » et la « constellation céleste ». Le chien de Rebeyrolle, lui, est résolument à la fois animal aboyant et constellation terrestre.

Ici, peindre la forme et laisser fuser la force se rejoignent. Rebeyrolle a trouvé le moyen de faire passer d'un seul geste la force de peindre dans la vibration de la peinture. La forme n'est plus chargée dans ses distorsions de représenter la force; et celle-ci n'a plus à bousculer la forme pour se faire jour. La même force passe directement du peintre à la toile, et d'une toile à celle qui la suit; de l'abattement tremblant, puis de la douleur supportée jusqu'au frémissement d'espoir, au bond, à la fuite sans fin de ce chien, qui, tournant tout autour de vous, vous a laissé seul dans la prison où vous voici maintenant enfermé, étourdi sur le passage de cette force qui est déjà loin de vous maintenant et dont vous ne voyez plus devant que les traces – les traces de qui « se sauve ».

119 *De l'archéologie à la dynastique*

« Archeologie Kara dynastique he » (« De l'archéologie à la dynastique »; entretien avec S. Hasumi réalisé à Paris le 27 septembre 1972), *Umi*, mars 1973, pp. 182-206.

– *La traduction japonaise des* Mots et les Choses *n'est malheureusement pas encore terminée, tandis que celle de* L'Archéologie du savoir *est publiée depuis deux ans. Ce renversement chronologique de vos ouvrages a provoqué au Japon pas mal de malentendus dans la compréhension de votre pensée, notamment à propos de ce que vous avez écrit à la fin des* Mots et les Choses. *La presse japonaise vous a présenté au public comme un « philosophe structuraliste qui a massacré l'histoire et l'homme », et, malgré la conférence que vous avez donnée à Tōkyō sur « Revenir à l'histoire » *, ce mythe persiste actuellement. L'objet de cet entretien sera donc d'essayer de dissiper ces malentendus.*

– Dans *Les Mots et les Choses*, j'ai essayé de décrire des types de discours. Il m'a semblé que la classification institutionnelle, encyclopédique, pédagogique des sciences, par exemple, biologie, psychologie, sociologie, ne tenait pas compte de phénomènes de groupement plus généraux que l'on peut repérer. J'ai voulu isoler des formes normatives et réglées de discours. Par exemple, il a existé, au XVIIe et au XVIIIe siècle, un type de discours qui était un discours à la fois descriptif et classificateur que l'on retrouve aussi bien pour le langage que pour les êtres vivants ou l'économie. J'ai voulu montrer comment, au XIXe siècle, un nouveau type de discours ou plusieurs nouveaux types de discours étaient en train de se former et de se constituer, et, parmi ces types de discours, celui des sciences humaines. J'ai fait cette description, j'ai fait cette analyse, si vous voulez, de la transformation des types de discours. J'ai bien dit, tout au long du livre, que ce n'était là qu'un niveau d'analyse, que je ne prétendais pas dans ce livre résoudre le problème de savoir ni sur

* Voir *supra* n° 103.

quelles réalités historiques ces types de discours s'articulaient ni quelle était la raison profonde des changements que l'on pouvait observer dans ces types de discours. C'est donc une description, une description de surface, une description qui était volontairement de surface; avec une mauvaise foi absolument remarquable, un certain nombre de critiques, en général ces marxistes empiristes et mous auxquels je m'en prends volontiers, ont refusé de lire les phrases pourtant explicites dans lesquelles je disais : « Je ne fais ici que décrire, se posent un certain nombre de problèmes que j'essaierai de résoudre ensuite », ils ont refusé de lire ces phrases et m'ont objecté que je n'avais pas résolu ces problèmes.

Je suis précisément en train d'essayer de les poser maintenant, c'est-à-dire que je change de niveau : après avoir analysé les types de discours, j'essaie de voir comment ces types de discours ont pu se former historiquement et sur quelles réalités historiques ils s'articulent. Ce que j'appelle l'« archéologie du savoir », c'est précisément le repérage et la description des types de discours et ce que j'appelle la « dynastique du savoir », c'est le rapport qui existe entre ces grands types de discours que l'on peut observer dans une culture et les conditions historiques, les conditions économiques, les conditions politiques de leur apparition et de leur formation. Alors, *Les Mots et les Choses* est devenu *L'Archéologie du savoir*, et ce que je suis en train d'entreprendre maintenant est au niveau de la dynastique du savoir.

– *Vous venez d'utiliser l'expression « marxistes mous ». Quelle est votre critique essentielle de la méthode marxiste? Au Japon, on se pose la question de savoir si M. Foucault va essayer de dépasser Marx, ou est-il en dehors de ces questions?*

– Je dois dire que je suis extraordinairement gêné par la manière dont un certain nombre de marxistes européens pratiquent l'analyse historique. Je suis également très gêné par la manière dont ils font référence à Marx. Je lisais tout récemment un article, d'ailleurs fort beau, dans *La Pensée*. Cet article a été écrit par un garçon que je connais bien, qui est un collaborateur d'Althusser, qui s'appelle Balibar; il a écrit un très remarquable article à propos du problème de l'État et de la transformation de l'État selon Marx *. Cet article m'intéresse mais je ne peux pas m'empêcher de sourire quand je le lis, parce qu'il s'agit en vingt pages de montrer à partir d'une ou deux phrases de Marx que Marx a bien prévu la transformation de

* Balibar (É.), « La rectification du *Manifeste communiste* », *La Pensée*, n° 164, août 1972, pp. 38-64.

l'appareil d'État à l'intérieur du processus révolutionnaire et, en quelque sorte, dès le commencement même du processus révolutionnaire. Balibar montre, avec une grande érudition, une grande aptitude à l'explication de texte, que Marx avait dit cela, avait prévu cela. J'admire donc, puisque c'est une bonne explication de texte, et je souris, parce que je sais pourquoi Balibar fait cela. Il fait cela, parce que, en fait, dans la pratique réelle de la politique, dans les processus révolutionnaires réels, la solidité, la permanence de l'appareil d'État bourgeois jusque dans les États socialistes est un problème que l'on rencontre, et que l'on rencontre maintenant. Autant il me paraît important de poser ce problème à partir des données historiques réelles que nous avons à notre disposition, la permanence des structures de l'État, par exemple, la permanence de la structure de l'armée tsariste à l'intérieur même de l'Armée rouge à l'époque de Trotski, laquelle est un problème historique réel, autant je crois que le problème marxiste de l'État doit se résoudre à partir de problèmes comme ceux-là et non à partir d'une explication de textes pour savoir si Marx avait prévu ou non...

– *C'est-à-dire à partir d'un événement...*

– ... À partir d'un événement de la réalité historique que Marx lui-même a permis de penser, dont il a repéré un certain nombre de niveaux, un certain nombre de mécanismes, de modes de fonctionnement. C'est à Marx que nous devons de pouvoir faire toutes ces analyses. C'est absolument vrai. Mais, après tout, quand bien même Marx n'aurait pas dit absolument tout ce qu'il faut penser actuellement sur l'État, quand bien même, avec les instruments qu'il a donnés, on pourrait réfléchir sur une réalité historique et faire progresser l'analyse, non seulement dans son contenu, mais dans ses formes, mais dans ses instruments, ça me paraîtrait valable. Mais je n'ai pas besoin d'être sûr que Marx a prévu la nécessité de transformer l'État dès le début du processus révolutionnaire; je n'ai pas besoin d'être sûr qu'il ait dit ça pour être convaincu que c'est nécessaire. L'analyse de la réalité historique m'incombe. Premier reproche, donc, que je fais à ces marxistes que j'appelle « mous », c'est la méfiance à l'égard du matériel historique, de la réalité historique à laquelle ils ont affaire, et leur respect infini pour le texte, ce qui les enchaîne nécessairement à la tradition académique de l'explication de texte. Ils s'enferment dans l'académisme à cause même de leur respect du texte de Marx. Voilà mon premier reproche.

Mon second reproche est lié à cela. Il concerne l'histoire. Je crois que, là aussi, un certain nombre de marxistes, je ne dis pas absolu-

ment tous, un certain nombre de marxistes sont tellement pris dans le canon, dans les règles qu'ils ont cru tirer des textes de Marx qu'ils ne sont pas capables de faire une analyse historique effective. Je prends un exemple : l'histoire des sciences est à coup sûr un domaine historique extraordinairement important et sur lequel l'utilisation d'un certain nombre de concepts, de méthodes, de perspectives que l'on doit à Marx a été greffée. Or il se trouve que l'histoire des sciences, dans la tradition marxiste en quelque sorte orthodoxe, a été très rapidement esquissée par Engels. Elle a été également jusqu'à un certain point esquissée par Lénine dans l'*Empiriocriticisme*. En fait, quelle que soit la compétence d'Engels, qui était grande, l'état de la science a beaucoup changé nos perspectives, alors qu'ils écrivaient, l'un l'*Anti-Dühring* ou *La Dialectique de la nature*, l'autre l'*Empiriocriticisme*. Leur perspective n'était pas du tout celle de faire de l'histoire des sciences, elle était absolument autre. Il s'agissait d'une polémique idéologique ou théorique et en même temps politique, avec un certain nombre de gens. Donc, on peut dire que le champ de l'histoire des sciences est resté vierge et qu'aucune tradition marxiste ne l'a encore pénétré. Je prétends que ce champ est stérilisé, si on veut ne prendre pour l'aborder que des concepts ou des méthodes ou des thèmes que l'on trouve effectivement à l'intérieur du texte de Marx ou de Lénine. Voilà. Donc, c'est le reproche de mollesse, c'est le reproche d'académisme, c'est le reproche de non-inventivité que je fais à ceux que j'appelle les marxistes « mous ».

– Ils se contentent du commentaire de l'âge classique. Donc, le mot sur le mot.

– C'est ça. Ils ont enfermé l'utilisation de Marx; ils l'ont enfermée à l'intérieur d'une tradition proprement académique. C'est d'ailleurs très intéressant, parce que eux-mêmes sont pris à l'intérieur d'une étrange contradiction. En effet, d'un côté, ils disent : le marxisme est une science. Peut-être parce que je suis un peu historien des sciences, cela ne me paraît pas tellement un compliment de dire d'un type de discours, c'est une science. Je ne pense pas qu'on sacralise véritablement un type de discours ou qu'on le valorise réellement en disant : c'est un discours scientifique. Il me semble en tout cas qu'un discours scientifique se caractérise, actuellement au moins, par un certain nombre de traits, et, parmi ces traits, il y a ceux-ci : s'il est vrai que toute science a un fondateur, le développement historique de cette science n'est jamais, et ne peut, en aucun cas, être le pur et simple commentaire des textes de cet auteur. S'il

est vrai que la physique a été fondée par Galilée, c'est au nom même de la scientificité de la physique que l'on peut savoir exactement jusqu'où Galilée a été, jusqu'où par conséquent il n'a pas été... et en quoi il s'est trompé. Même chose pour Newton, même chose pour Cuvier, pour Darwin. S'il est vrai que les marxistes, certains marxistes considèrent le marxisme comme une science, ils doivent savoir, au nom et à partir de cette science même, en quoi Marx s'est trompé. À un marxiste qui me dit que le marxisme est une science je réponds : je croirai que vous pratiquez le marxisme comme une science le jour où vous m'aurez montré, au nom de cette science, en quoi Marx s'est trompé.

– Je passe à une autre question qui concerne la notion de discours ou, plus exactement, le rapport tel que vous le concevez entre le système des répressions et l'histoire du discours occidental. Pour Jacques Derrida, par exemple, la tradition de la métaphysique occidentale ne serait que l'histoire de la domination de la parole sur l'écriture... Il me semble que vous refusez de nous présenter ce type de modèle conceptuel de répression.

– Je ne suis malheureusement pas capable de faire ces hautes spéculations qui permettraient de dire : l'histoire du discours, c'est la répression logocentrique de l'écriture. Si c'était ça, ce serait merveilleux... Malheureusement, le matériel tout à fait humble que je manipule ne permet pas un traitement aussi royal. Mais c'est en cela que je reviens un peu au premier point dont on parlait. Il me semble que si l'on veut faire l'histoire de certains types de discours, porteurs de savoir, on ne peut pas ne pas tenir compte des rapports de pouvoir qui existent dans la société où ce discours fonctionne. Je vous le disais tout à l'heure, *Les Mots et les Choses* se situe à un niveau purement descriptif qui laisse entièrement de côté toute l'analyse des rapports de pouvoir qui sous-tendent et rendent possible l'apparition d'un type de discours. Si j'ai écrit ce livre, je l'ai écrit après deux autres, l'un concernant l'histoire de la folie, l'autre l'histoire de la médecine, *Naissance de la clinique*, justement parce que, dans ces deux premiers livres, d'une manière un peu confuse et anarchique, j'avais essayé de traiter tous les problèmes ensemble. J'avais, en particulier, à propos de la folie, essayé de montrer comment le discours psychiatrique, psycho-pathologique, psychologique, psychanalytique aussi, n'avait pu apparaître en Occident que dans certaines conditions. C'est en effet très curieux de voir que, après tout, la folie, il y avait fort longtemps qu'on en parlait, il y avait fort longtemps qu'il existait une littérature à propos de la folie, il y avait également longtemps que les médecins parlaient

comme ça, d'une façon marginale et un peu allusive, de la folie. Mais une science de la folie, ça n'existait pas. L'idée qu'on puisse parler de la folie comme d'un objet scientifique, qu'on puisse l'analyser, comme on peut analyser un phénomène biologique ou un autre phénomène pathologique, est une idée qui est tardive. J'ai donc essayé de voir comment et pourquoi le discours scientifique sur la folie était apparu à ce moment-là, c'est-à-dire, en somme, depuis la fin du XVII[e] siècle. C'est là qu'en Occident a germé cette idée qui a proliféré à partir du XIX[e] siècle, cette immense littérature psychologique, psychiatrique. Il m'a semblé qu'on pouvait relier cette naissance à tout un nouveau type de pouvoir social, plutôt une nouvelle manière d'exercer le pouvoir, et il m'a semblé que la grande répression, le grand encadrement de la population dans les États centralisés, dans les États manufacturiers au XVII[e] siècle, industriels au XIX[e] siècle, avait été la condition de possibilité de l'apparition de cette science. Pour la médecine, j'ai essayé de faire une analyse un peu semblable, donc de détecter les rapports de pouvoir, c'est-à-dire nécessairement les types de répression qui étaient liés à l'apparition d'un savoir. J'essaie de voir maintenant, à une échelle un peu plus large, à propos de ces fameuses sciences humaines dont j'ai décrit la typologie dans *Les Mots et les Choses*, comment, au début du XIX[e] siècle, absolument en liaison avec la mise en place d'une société capitaliste développée, étaient apparues ces sciences.

– *La question suivante concerne votre définition de l'espace de la salle du Collège de France. J'imagine que, chez vous, il y a trois espaces privilégiés : d'un côté, un théâtre et, d'un autre côté, il y a une bibliothèque et, entre les deux, il y a ce que vous appelez une plage, c'est-à-dire un espace blanc. Comment vous situez-vous, par rapport à ces trois espaces, cette salle, où vos discours une fois prononcés disparaissent...*

– Vous me posez une question intéressante et la manière dont vous l'articulez est très habile, très intelligente et forcément m'embarrasse. Vous savez qu'en France, depuis 1968, depuis la grande crise de l'Université, plus personne, au fond, ne sait à qui il s'adresse quand il enseigne, ne sait ce qu'il doit enseigner, ne sait pourquoi il enseigne. C'est vrai, je crois, de tous les professeurs en France. Or il se trouve qu'il y a une très curieuse institution qui est le Collège de France, à laquelle j'appartiens depuis deux, trois ans. C'est une institution qui laisse à chaque professeur une liberté, une quantité de liberté absolument extraordinaire. Cette liberté est accompagnée d'une seule obligation : faire douze conférences par an

à un public qu'on ne connaît pas, auquel on n'est lié par aucune obligation et auquel on raconte ce qu'on a à raconter uniquement parce qu'on en a envie ou parce qu'on en a besoin ou parce qu'il le faut. C'est une espèce d'obligation un peu abstraite. Autrement dit, le Collège de France, qui est une très vieille institution, se trouve avoir, en quelque sorte, prévu, institutionnalisé le malaise dans lequel se trouve tout professeur actuellement en France. Simplement, les professeurs des universités ordinaires font ça sur le mode du malaise et de la crise temporaire. Nous, au Collège de France, on fait ça sur un mode absolument coutumier, absolument institutionnel et régulier.

Il y a eu comme ça des cas célèbres. Valéry était professeur au Collège de France pendant la guerre. Les auditeurs étaient peu nombreux, puisque les gens avaient fui Paris autant que possible. Il était donc tenu par ses fameuses douze heures d'enseignement. Comme tous les autres professeurs au Collège de France, il ne savait pas à qui il parlait, il ne savait pas ce qu'il devait dire et il ne savait pas pourquoi il parlait. Alors, son grand espoir, chaque fois, était qu'il n'y ait pas d'auditeurs du tout. Il se promenait en fumant nerveusement cigarette sur cigarette dans son bureau. Il appelait de temps en temps l'appariteur en lui demandant : « Il y a quelqu'un? », et l'appariteur lui disait : « Non, non, il n'y a personne. – Il y a quelqu'un? – Non, il n'y a toujours personne. – Il y a quelqu'un? », et alors l'appariteur disait : « Oui, il est arrivé deux personnes. » Et, à ce moment-là, Valéry disait : « Merde! » Il écrasait sa cigarette et il allait faire son cours.

Cette anecdote à propos du Collège n'est peut-être pas très intéressante, mais votre question, elle, est grave et importante. Il me semble que, tout de même, on pourrait dire ceci : la transmission de savoir par la parole, par la parole professorale dans des salles, dans un espace, dans une institution comme une université, un collège, peu importe, cette transmission-là du savoir est maintenant complètement dépassée. C'est un archaïsme, c'est une sorte de rapport de pouvoir justement qui traîne encore comme une espèce de coquille vide. Alors que le professeur n'a plus de pouvoir réel sur les étudiants, la forme de ce rapport de pouvoir reste encore, on ne s'en est pas entièrement débarrassé. Je crois que la parole du professeur est forcément une parole archaïque. On sait très bien quels articles ou quels livres on a envie d'écrire. Moi, je sais très bien quelles émissions j'aurais envie de faire à la radio ou à la télévision, si je n'y étais pas politiquement interdit. Je sais très bien quels discours politiques je pourrais faire. Quand, dans d'autres groupes, je parle des

prisons, quand je parle aux gens du Groupe d'information sur les prisons, je sais quoi leur dire, et les discussions sont souvent très intéressantes. Je vous promets que l'angoisse qui me prend chaque année, et précisément ces jours-ci où je dois préparer des cours pour l'année qui vient, est difficile à surmonter.

– Quel intérêt portez-vous à l'activité littéraire en France? Il y a des auteurs que vous citez très fréquemment, par exemple Georges Bataille, Artaud, etc. Par contre, vous parlez rarement des écrivains dits « classiques ».

– Je vais vous répondre d'une façon brutale et barbare. Je continue beaucoup à m'intéresser à ces écrivains qui ont, en quelque sorte, bousculé ce qu'on pourrait appeler les limites et les catégories de la pensée. Blanchot, Bataille, Klossowski, Artaud, à l'intérieur du discours littéraire philosophique occidental, ont, je crois, fait apparaître quelque chose qui était le langage même de la pensée. Ce n'est pas de la philosophie, ce n'est pas de la littérature, ce ne sont pas des essais, c'est la pensée en train de parler, et la pensée, en quelque sorte, toujours en deçà ou au-delà du langage, échappant toujours au langage, et puis le langage la rattrapant, allant au-delà d'elle, et puis la pensée en sortant à nouveau; c'est ce très curieux rapport d'enchaînements, de dépassements réciproques, d'entrelacements et de déséquilibres entre la pensée et le discours qui m'a beaucoup intéressé chez ces écrivains.

En revanche, je suis beaucoup plus gêné, en tout cas beaucoup moins impressionné, par les écrivains, même les grands écrivains, comme peuvent l'être, par exemple, Flaubert ou Proust. Parfois, je m'amuse à dire des choses comme ça sur Flaubert que vous connaissez des millions de fois mieux que moi. Je me suis obligé à faire un truc sur *La Tentation de saint Antoine* parce que ça m'amusait, ou sur *Bouvard et Pécuchet*, mais je dois dire que je ne me sens pas pris ni véritablement bouleversé par la lecture de tels écrivains. Et plus ça va, moins je m'intéresse à l'écriture institutionnalisée sous la forme de la littérature. En revanche, tout ce qui peut échapper à cela, le discours anonyme, le discours de tous les jours, toutes ces paroles écrasées, refusées par l'institution ou écartées par le temps, ce que les fous disent depuis des siècles dans le fond des asiles, ce que les ouvriers n'ont pas cessé de dire, de clamer, de crier, depuis que le prolétariat existe comme classe et a conscience de constituer une classe, ce qui a été dit dans ces conditions-là, ce langage à la fois transitoire et obstiné qui n'a jamais franchi les limites de l'institution littéraire, de l'institution de l'écriture, c'est ce langage-là qui m'intéresse de plus en plus.

Juste avant de vous rencontrer, j'étais avec Jean Genet, et on parlait. Je dois faire des conférences en Amérique, et je ne sais pas de quoi je pourrais bien parler. Je me suis dis : Je vais faire des cours sur la littérature du crime, enfin, sur l'écriture du crime, sur Lacenaire, Sade, Genet. Je racontais cela à Genet, on parlait un petit peu de son œuvre, puis, brusquement, il s'est retourné – on était dans la rue, on était exactement devant le Palais-Royal –, il s'est retourné et il a dit : « Vous me parliez tout à l'heure des *Paravents* *, vous me disiez que vous aviez bien aimé *Les Paravents*; qu'est-ce que vous voulez, tout ça, ce n'est plus rien pour moi », et il a tendu son index vers la Comédie-Française, et il m'a dit : « Tenez, ça, mais je m'en fous! » Genet n'écrit plus pour le théâtre ni ne peut plus. Patrice Chéreau lui a écrit justement à propos des *Paravents*, lui demandant de les remonter. Il a répondu à Chéreau : « Mais je ne veux pas, je ne peux pas, je n'ai plus rien à dire là-dessus. » En fait, Genet travaille. J'ai là, dans mon placard, tout un tas de papiers qu'il a écrits sur le pouvoir politique, ce que c'est que le pouvoir. Je reviens de cette conversation avec lui, je reviens assez éprouvé à l'idée qu'il va falloir que j'aille faire des cours en Amérique, et puis qu'il va falloir que j'en fasse au Collège de France, parce que je me sens fort proche de lui. J'ai fort envie de dire, à propos de toute l'institution littéraire, de toute l'institution de l'écriture, j'ai envie de dire comme lui : « Je m'en fous! »

– Vous aimez Jean Genet... c'est-à-dire, est-ce que vous aimez l'écriture de Genet, ou est-ce le personnage qui vous intéresse?

– Je suis comme tout le monde. J'ai lu Jean Genet quand j'étais jeune, et j'ai été, comme beaucoup de gens, extraordinairement bouleversé. Le *Journal du voleur* ** est à coup sûr l'un des très grands textes. Il s'est trouvé que j'ai connu Genet, personnellement, dans des conditions tout à fait autres, et hors du contexte, justement, écrivain, écriture. C'était à propos des Black Panthers, à propos des trucs politiques, et on s'est pas mal liés. On se voit très souvent, enfin, quand il est à Paris, on se voit tous les deux ou trois jours. On bavarde, on se promène. C'est un homme dont je ne peux pas dire qu'il m'impressionne. Si je l'avais connu à l'intérieur de l'institution littéraire, il m'aurait sans doute profondément intimidé. Mais la simplicité avec laquelle il s'est mis à travailler sur des choses politiques et, en même temps, son sens politique très profond – cet homme est profondément révolutionnaire, dans tous les instants de

* Genet (J.), *Les Paravents*, Paris, Gallimard, 1961.
** *Id.*, *Journal du voleur*, Paris, Gallimard, 1949.

sa vie, dans le moindre de ses choix – sont évidemment impressionnants et donnent à ses réactions une justesse profonde, quand bien même elles ne sont pas formulées directement. Ce n'est pas qu'il ne soit pas capable de les formuler directement, de dire et d'écrire des textes théoriques sur le pouvoir qui sont très, très beaux, mais ce qui me frappe, c'est le choix révolutionnaire et absolument constant chez lui, sans qu'il soit un révolté.

– Ma dernière question concerne ce que vous a apporté, ou ne vous a pas apporté, votre voyage au Japon. Dans la leçon inaugurale, vous avez prononcé le nom de William Adams, qui était professeur de mathématiques du shogun. Où et dans quelles circonstances avez-vous entendu parler de lui ?

– J'avoue que je ne me souviens plus très bien. Je suppose que c'est à propos de ce voyage au Japon, sans doute dans un livre que j'ai lu avant d'y aller, pour me documenter un peu, ou un livre que j'ai lu là-bas. Cette histoire d'Adams apprenant les mathématiques au shogun qui avait trouvé ce savoir si beau qu'il avait voulu se le garder pour lui-même, parce qu'il comprenait parfaitement, ce shogun, combien le savoir était lié au pouvoir, cette histoire m'avait paru d'une extrême profondeur. Il m'avait semblé que le shogun avait dans sa sagesse parfaitement perçu ce que nous nous avons complètement oublié, ce qui pour nous est complètement recouvert, c'est-à-dire les liens du savoir et du pouvoir. Toute la philosophie de l'Occident consiste à montrer ou à réinscrire le savoir dans une sorte de sphère idéale, de sorte qu'il n'est jamais atteint par les péripéties historiques du pouvoir. L'Occident fait donc ce partage, bien que de l'extérieur, aux yeux du shogun, l'Occident apparaisse, au contraire, comme une culture dans laquelle savoir et pouvoir sont profondément liés. Cela m'a paru l'une des vues peut-être les plus profondes sur l'Occident. J'en ai été étonné...

– Le shogun aurait senti presque instinctivement ce rapport entre le savoir et le pouvoir...

– Ah! oui, alors qu'on peut dire que, depuis Platon, toute la philosophie intérieure en Occident a consisté à établir le maximum de distances entre l'un et l'autre. Cela a donné les thèmes de l'idéalité du savoir, d'une part, cela a donné aussi cette très curieuse et très hypocrite division du travail entre les hommes du pouvoir et les hommes du savoir, cela a donné ce très curieux personnage du sage et du savant qui doit renoncer à tout pouvoir, renoncer à toute participation à la cité pour acquérir la vérité. Tout cela, c'est la fable que l'Occident se raconte pour masquer sa soif, son appétit gigantesque de pouvoir à travers le savoir.

*– Votre préoccupation essentielle est d'analyser la formation d'*épistémè *en Occident. Quel est donc, pour vous, le monde qui se trouve en dehors de l'Occident ?*

– Vous me posez là une question très difficile. Ce monde a été immense, gigantesque. J'ai voulu faire une histoire des sciences en ne la référant pas à l'histoire des sciences, à l'universalité des connaissances, mais au contraire à la singularité historique, géographique du savoir. Cet Occident, cela a été une poignée d'hommes à la fin du Moyen Âge, c'était encore une poignée d'hommes au XVIe et au XVIIe siècle. Est-ce que maintenant l'Occident n'a pas tout bouffé? Est-ce que finalement, d'une certaine manière, dans certains cas sur le mode de la soumission, dans d'autres au contraire sur le mode de l'appropriation, dans d'autres encore sur le mode du conflit, le monde entier ne s'est pas mis à l'écoute de ses formes de savoir? Le marxisme fait partie, et combien, de ce savoir tel qu'il a été conçu en Occident. Comment pourrait-il devenir un instrument d'analyse et surtout un instrument de lutte et même de lutte contre l'Occident?

Dans des nations, dans des cultures qui ne sont pas occidentales, qu'est-ce que cela signifie? Est-ce que ça ne signifie pas finalement l'appropriation par d'autres que l'Occident d'un savoir qui a été formé là. Peut-être; d'ailleurs, il se peut très bien que, dans cinquante, ou dans cent, ou dans deux cents ans, on s'aperçoive que cette appropriation, par exemple, du marxisme par des États et des cultures d'Extrême-Orient, que cette appropriation a finalement été un bref épisode dans l'histoire de l'Extrême-Orient, et du coup, alors, l'Occident se trouvera tout à fait dépossédé de ces quelques éléments qu'il a pu transmettre, mais disons que, pour l'instant, on a tout de même un peu l'impression que la communication scientifique, économique, politique qui peut se faire entre les nations du monde, même et presque surtout sous la forme du conflit et de la rivalité, cette communication emprunte des canaux, des voies, des instruments dont l'origine historique est en Occident. Mais je ne voudrais pas que ce que je dis paraisse affreusement impérialiste.

– Je ne crois pas, parce que, justement, ce sont des points sur lesquels on évite de parler. L'impérialisme moderne préfère cacher cette vérité historique que vous venez d'analyser.

– À vrai dire, j'imagine très bien que, à une autre échelle, c'est-à-dire si on ne prend pas ce qui s'est passé depuis deux cents ans, mais l'échelle des millénaires, on peut parfaitement voir tout autre chose que l'espèce d'occidentalisation dont je parlais. Il se peut en effet que, dans l'histoire de l'Extrême-Orient prise à

l'échelle des millénaires, cette petite occidentalisation apparaîtra comme tout à fait superficielle et un phénomène qui a duré deux siècles sans plus. Mais il me semble que les voies par lesquelles actuellement le monde non occidental s'affranchit de l'épouvantable exploitation économique que l'Occident lui a fait connaître au siècle dernier, ou au début de ce siècle, sont empruntées à l'Occident. Qu'est-ce qui va se passer maintenant? Est-ce que, à partir de cette libération faite par ces instruments d'origine occidentale, est-ce qu'il va y avoir tout autre chose et la découverte d'une culture, d'une civilisation absolument extra-occidentale? Je crois que c'est possible; il me semble même que c'est probable. Je souhaite, en tout cas, que cela soit possible et que le monde soit affranchi de cette culture occidentale qui n'est pas dissociable de ces formes de pouvoir politique caractéristiques de la formation du capitalisme. Il est vraisemblable qu'une culture non capitaliste ne peut naître maintenant qu'en dehors de l'Occident. Dans l'Occident, le savoir occidental, la culture occidentale ont été ployés par la main de fer du capitalisme. Nous, on est trop usés, sans doute, pour faire naître une culture non capitaliste. La culture non capitaliste, elle, sera non occidentale, et par conséquent c'est aux non-Occidentaux de l'inventer. Ce que je voulais dire tout à l'heure, c'était que, pour l'instant, les Occidentaux ont été piégés par leur propre colonisation, par l'occidentalisation du monde entier, puisque c'est avec les instruments formés en Occident que le monde non occidental s'est débarrassé de son emprise.

Maintenant s'ouvre l'ère d'une culture non occidentale du monde capitaliste.

120 *En guise de conclusion*

« En guise de conclusion », *Le Nouvel Observateur*, n° 435, 13-19 mars 1973, p. 92. (Sur Dr D.L. Rosenhan, « Je me suis fait passer pour fou », *ibid.*, pp. 72-92.)

Il existe dans notre société de redoutables machines : elles filtrent les hommes, trient les malades mentaux, les recueillent et les enferment : elles sont censées les restituer normaux. Question : font-elles leur travail?

On sait bien que non, depuis le temps qu'on crie : « Tous les gens sont fous; les fous sont aussi raisonnables que vous et moi; et,

d'ailleurs, la psychiatrie n'a jamais guéri personne. » Mais ces cris sont sans effet. Venus d'ailleurs et de loin, ils ne sont pas de nature à détraquer la machine.

Mettez-y plutôt un grain de sable. Faites l'expérience suivante : placez dans la machine des individus « normaux ». Pas de feinte, pas de déguisement, pas de simulation. Qu'ils se conduisent comme tous les jours et comme dehors. Que va faire la machine? Intelligemment, les détecter et les rejeter? Non. Vaniteusement, prétendre qu'elle les a elle-même guéris, et que si les voilà normaux, c'est grâce à elle? Non plus. La seule chose qu'elle peut dire, après des semaines de réflexion : « Ils doivent être en phase de rémission. »

La machine à trier est aveugle à ce qu'elle trie : la machine à transformer ignore le terme de la transformation. Bref, la machine psychiatrique, qui est bipolaire (normal-anormal), ne fait pas de différence entre les deux pôles.

L'expérience est simple, mais il fallait la tenter. C'est chose faite aux États-Unis. Voilà pour un petit prix Nobel de l'humour scientifique.

Il y a deux façons de pratiquer l'humour scientifique. Aller chercher dans un coin du savoir une petite bizarrerie, une zone d'ombre légère, qui ne gênait pas grand monde, et poser obstinément à tous la question : « Pouvez-vous m'expliquer? », jusqu'au moment où on a le droit de dire : ils refusent de voir parce qu'ils devraient tout reprendre de zéro. Ainsi Freud est allé chercher le rêve... Humour de naïveté. Ou bien raconter quelque chose d'énorme, de quoi faire sauter la baraque, mais sans assaut violent, en se donnant au contraire des allures familières, en ayant l'air d'habiter sans inquiétude la maison qu'on mine et d'employer le langage qui s'y parle tous les jours. Humour de trahison.

Dans l'expérience racontée, les seuls qui n'aient pas été dupes, les seuls qui aient su reconnaître parmi les malades les infiltrés de la raison étaient eux-mêmes des malades. Preuve que l'« erreur » du personnel soignant n'était pas due aux seuls effets d'une perception induite. Et qu'il faut peut-être retourner nos plus vieilles croyances, en admettant que les fous (eux seuls) sont conscients de leur différence avec nous. Eux seuls en seraient maîtres; d'où notre hâte à prendre contrôle sur eux et à leur imposer notre pouvoir.

Autre exemple. L'un des pseudo-malades raconte sa vie. Il a d'abord préféré sa mère, puis son père. Il lui arrive de se disputer avec sa femme et d'envoyer une paire de claques à ses enfants. Le

psychiatre transcrit : « Ambivalence affective. » Or ce n'est pas là seulement une erreur d'échelle, un ridicule grossissement perceptif. Faire d'un sentiment qui change ou d'un mouvement de colère un symptôme de schizophrénie, c'est en même temps en faire une marque de folie. C'est établir un rapport de pouvoir qui permet d'isoler, d'enfermer, de suspendre les droits et d'interrompre la vie. C'est aussi imposer un stigmate qui ne s'effacera pas : « Tu as été fou, tu seras donc, jusqu'à la fin de tes jours, celui qui a été fou. » Dans l'ordre de la maladie mentale, le symptôme ne se vérifie pas, il *marque*. D'ailleurs, les médecins de l'expérience racontée ici le disent eux-mêmes; lorsqu'ils ont renvoyé à leur affectation d'origine les agents secrets de la normalité, ils ont précisé : « Schizophrènes en rémission. »

On le voit : ce ne sont pas des erreurs de perception; ce sont des rapports de pouvoir qui se dénoncent tout au long de l'expérience. Rapport de pouvoir, le fait qu'on ne regarde pas les malades; rapport de pouvoir, le fait que le médecin « écrit », tandis que le malade, lui, quand il prend son stylo, ne peut avoir qu'un « comportement d'écriture ».

Et, d'ailleurs, il suffit d'imaginer ce qui se serait passé si les pseudo-patients n'avaient pas été au courant de l'expérience. S'ils avaient été placés à l'hôpital contre leur gré. Et si, au lieu de se conduire « normalement » – en somme, de *simuler* la normalité ou l'acceptation, la douceur, la coopération –, ils s'étaient conduits comme vous et moi, le jour où nous serions enfermés sans le vouloir. Pensez-vous qu'ils en seraient sortis au bout d'un mois? Si écrire, là-bas, devient un « comportement d'écriture », que serait se mettre en colère ou donner un coup de gueule?

Je ne sais quelle sera la fortune scientifique de cette expérience. Je pense seulement qu'il faut encourager à la généraliser et à la reprendre partout où c'est possible.

Partout où un pouvoir se cache sous les espèces du savoir, de la justice, de l'esthétique, de l'objectivité, de l'intérêt collectif, il faut placer une petite boîte noire, à la fois piège et révélateur, où le pouvoir s'inscrit à nu et se trouve pris à son propre jeu.

Je songe à une variante de l'expérience américaine : introduire secrètement dans une équipe de médecins psychiatres des gens d'un groupe social analogue – économistes, avocats, ingénieurs – et qu'on aurait initiés en trois semaines au vocabulaire et aux techniques de base de la psychiatrie d'hôpital. Qui les reconnaîtrait? On peut concevoir des pièges qui mordent et font crier : c'est l'histoire de ce patient qui, un beau jour, est arrivé chez son

psychanalyste avec un magnétophone, a fermé soigneusement la porte et a dit : « À vous de parler, maintenant, à vous de répondre, j'enregistre », tant et si bien que le psychanalyste s'est mis à la fenêtre pour appeler la police. Il y aurait mille attrapes possibles à imaginer.

Je songe à un groupe d'avocats résolus se trompant systématiquement de clients; ils plaident pour le procureur dont ils racontent avec soin les complaisances, les injustices, les servilités politiques, les fautes professionnelles, et ils demandent au tribunal de lui accorder les circonstances atténuantes, en raison de son enfance malheureuse, de la mésentente de ses parents et du retard marqué de son développement mental.

Tous les projets de cet ordre devront, bien sûr, rester secrets et être organisés – car ils exigent beaucoup de soins et beaucoup de moyens – par un bureau central des défis institutionnels. Sa tâche : mettre au point les pièges servant à traquer, sous ses milles formes, l'intolérable pouvoir qui nous surveille et nous contrôle.

121 *Un nouveau journal?*

« Un nouveau journal? », *Zone des tempêtes*, n° 2, mai-juin 1973, p. 3.

Rédigé ou simplement accepté par M. Foucault, cet éditorial marque la prise de direction purement nominale, par M. Foucault, du journal tiers-mondiste *Zone des tempêtes*. À l'époque, en effet, presque tous les journaux d'extrême gauche ont à leur tête ou Sartre, ou Beauvoir, ou Foucault, pour les protéger de la répression politique. C'est Ahmed Baba Miské, enseignant au centre universitaire de Vincennes et futur porte-parole du Front Polisario, qui avait demandé à M. Foucault d'assurer cette fonction et qui était le directeur réel du journal.

Non, un nouveau titre, simplement.

Une équipe qu'on essaie de bâillonner, mais qui refuse de se taire.

Après avoir étranglé l'ancien *Africasia*, la « justice » a, une fois de plus, servi d'instrument politique de répression au pouvoir exécutif en interdisant le titre *Nouvel Africasia*, sous un prétexte juridique aberrant.

Sur les mobiles politiques de la saisie et les arguties juridiques qui prétendaient les masquer, nous nous sommes expliqués en détail dans le numéro spécial *Zone des tempêtes*.

Rappelons simplement que cette nouvelle et grave atteinte à la liberté d'expression visait à empêcher la diffusion d'un journal qui osait appeler l'impérialisme français par son nom...

Et qui continue. Qui est décidé à continuer la lutte sur la base des objectifs politiques définis dans le manifeste du *Nouvel Africasia* numéro 1 et dans l'appel du Comité de défense français où on lisait notamment :

« ... aider à la constitution d'un front de lutte réunissant des Français décidés à ne plus laisser commettre des crimes en leur nom, et des Africains, Arabes, etc., décidés à lutter pour se libérer du nouveau colonialisme... »;

« ... Nous avons le droit de savoir. Et nous pensons que notre lutte contre l'impérialisme en général, contre l'exploitation et la misère n'a de sens que si nous balayons d'abord devant notre porte, si nous luttons pour faire cesser l'exploitation des peuples africains et autres par notre propre gouvernement, en notre nom.

» Nous avons le devoir de *lutter* pour arrêter cette exploitation, apportant ainsi un soutien, hélas! cruellement insuffisant jusqu'ici, à la lutte des peuples des néocolonies, à celle des travailleurs immigrés, ces nouveaux esclaves scandaleusement exploités chez nous. »

Pour atteindre ces objectifs, pour résister victorieusement aux pressions, pour faire de *Zone des tempêtes* l'expression authentique et efficace d'un courant anti-impérialiste conséquent, nous comptons avant tout sur le soutien actif des lecteurs-militants de tous les continents.

122 Autour d'Œdipe

« Em torno de Édipo » (« Autour d'Œdipe »; entretien avec R.O. Cruz, H. Pelegrino et M.J. Pinto), *Jornal do Brasil*, cahier B, 26 mai 1973, p. 4.

Extrait de la table ronde qui a suivi le cycle de conférences de M. Foucault à l'Université catholique pontificale (P.U.C.) de Rio de Janeiro du 21 au 25 mai 1973. L'ensemble fut publié sous le titre « La vérité et les formes juridiques » (voir *infra* n° 139).

Michel Foucault, Dits et écrits 1973

123 L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier

« L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier » (entretien avec José, ouvrier de Renault, de Billancourt, et J.-P. Barrou), *Libération*, n° 16, 26 mai 1973, pp. 2-3. Voir *supra* n° 117.

José : Le rôle d'un intellectuel qui se met au service du peuple peut être de renvoyer plus largement la lumière qui vient des exploités. Il sert de miroir.

M. Foucault : Je me demande si tu n'exagères pas un peu le rôle des intellectuels. Nous sommes d'accord, les ouvriers n'ont pas besoin d'intellectuels pour savoir ce qu'ils font, ils le savent très bien eux-mêmes. Pour moi, l'intellectuel, c'est le type qui est branché, non pas sur l'appareil de production, mais sur l'appareil d'information. Il peut se faire entendre. Il peut écrire dans les journaux, donner son point de vue. Il est également branché sur l'appareil d'information ancien. Il a le savoir que lui donne la lecture d'un certain nombre de livres, dont les autres gens ne disposent pas directement. Son rôle, alors n'est pas de former la conscience ouvrière, puisqu'elle existe, mais de permettre à cette conscience, à ce savoir ouvrier d'entrer dans le système d'informations, de se diffuser et d'aider, par conséquent, d'autres ouvriers ou des gens qui n'en sont pas à prendre conscience de ce qui se passe. Je suis d'accord pour parler de miroir avec toi, en entendant miroir comme un moyen de transmission.

José : Et, à partir de là, l'intellectuel favorise les échanges. Donc, il ne va pas dire ce qu'il faut faire aux ouvriers. Il rassemble les idées. Il écrit. Il accélère les échanges, les discussions entre les gens, sur ce qui les divise.

M. Foucault : C'est important pour le mouvement démocratique, parce que, même chez certains ouvriers, il y a des préjugés qui disent ceci. Premièrement, le seul savoir qui compte, c'est celui des intellectuels, des scientifiques, c'est-à-dire celui qui appartient à une certaine couche sociale. Le second préjugé consiste à dire : non seulement le savoir ouvrier ne vaut rien, mais, de toute façon, les ouvriers ne savent rien. Or, non seulement leur savoir existe, mais il vaut mieux que les autres. Certes, il a besoin d'être élaboré, tra-

vaillé, transformé. Les travailleurs ne savent pas les choses comme ça, de plein droit, par une espèce de droit de nature. Mais on peut dire ceci : le savoir d'un intellectuel est toujours partiel par rapport au savoir ouvrier. Ce que nous savons de l'histoire de la société française est entièrement partiel par rapport à toute l'expérience massive que la classe ouvrière, elle, possède. Si un intellectuel veut comprendre ce qui s'est passé (et après tout, c'est son métier), il faut qu'il sache que le savoir premier, essentiel n'est pas dans sa tête, mais dans la tête des ouvriers et qu'il y a une rationalité de leur comportement. Depuis le XIX[e] siècle, on fait croire aux gens que les travailleurs sont de braves types, un peu impulsifs. Tu le vois dans les textes des bourgeois du XIX[e].

José : Tu retrouves ça avec les syndicats.

M. Foucault : Oui. La bureaucratie syndicale fonctionne sur ce thème : les ouvriers sont gentils, mais on ne peut pas les laisser faire. Autrement dit : ils ont de bons sentiments, de la spontanéité, mais par eux-mêmes ils ne pensent pas. Or les ouvriers pensent, savent, raisonnent, calculent. Pendant longtemps, ils ont revendiqué pour avoir le droit de s'associer. Et ils l'ont obtenu. Mais les victoires ne sont jamais définitives. Très vite, il s'est établi une bureaucratie syndicale. Elle a posé comme principe que les travailleurs ne pensaient pas et que c'était à elle de décider, de penser. Elle a donc confisqué le droit de réflexion, de calcul, de décision. Du même coup, elle s'est condamnée à être un frein à l'action ouvrière qui peut être à la fois spontanée et réfléchie. Et, à partir du moment où l'on casse en deux cette expérience, on joue un jeu qui, finalement, est favorable au patronat.

Libération : La pensée ouvrière n'est pas seulement un savoir au sens strict. Elle a aussi ses valeurs. Si l'on compare, tu vois que des valeurs égoïstes nourrissent la pensée bourgeoise. Par contre, dans la pratique quotidienne, dans les luttes, tu découvres des formes d'entraide, de la fraternité. Des ouvriers disent parfois que l'usine est pour eux comme une deuxième famille.

M. Foucault : Mais comme les moyens d'information sont entre les mains de la bourgeoisie, ces valeurs dont tu parles, cette pensée autonome ne peuvent pas s'exprimer. D'où tout un tas d'équivoques. Les intellectuels se font souvent de la classe ouvrière une image qui a les mêmes valeurs humanistes que la bourgeoisie. Or ce n'est pas vrai. Si tu regardes bien la classe ouvrière, finalement, elle est illégaliste. Elle est contre la loi, puisque la loi a toujours été faite contre elle.

José : Quand tu dis : « Ils sont tout à fait illégalistes », dans un sens, je suis d'accord avec toi. Mais, en même temps, les ouvriers ont le sens de la discipline. On se révolte contre les cadences, contre le travail, mais si un gars arrive trop souvent en retard à son boulot, il n'est pas bien vu par les autres. Quand un gars commet certaines fautes vis-à-vis du patron, il arrive qu'elles soient aussi considérées comme des fautes par les ouvriers.

M. Foucault : Mais cette discipline, comment faut-il la comprendre? Est-elle le résultat d'une pression qui s'est exercée depuis des dizaines d'années sur la classe ouvrière et qui fait qu'elle accepte la discipline patronale? Est-ce une acceptation ou est-ce un moyen juste de lutte que d'accepter, voire d'imposer, aux ouvriers cette discipline? Elle prend là un caractère de solidarité collective. Tout le monde travaille en même temps, ce qui est indispensable pour que les luttes ne se dispersent pas.

José : Je me pose la question : quelle est la part de la pression qu'on nous impose?

M. Foucault : La question est en effet absolument ouverte. Lorsqu'un ouvrier se bagarre avec un autre, quand il se soûle, s'il prend la femme de son copain, il a des réactions. Certaines viennent de l'extérieur, lui ont été imposées. D'autres sont spécifiques à la conscience ouvrière et sont des instruments de lutte.

124 *Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez*

« Foucault, o filósofo, está falando. Pense » (« Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez »; trad. S. de Souza), *Estado de Minas*, 30 mai 1973, p. 5. (Fragments d'une conférence tenue à Belo Horizonte le 29 mai 1973.)

Sur le nouveau type de pensée que propose M. Foucault :

– Cette culture est à peine en train de se former, et cela pour une série de raisons. En premier lieu parce qu'elle est apparue spontanément dans les domaines les plus différents.

Elle n'a pas eu de place privilégiée. Par ailleurs, elle ne s'est pas présentée d'emblée en tant que retournement, mais a plutôt commencé lorsque Nietzsche a montré que la mort de Dieu, ce

n'était pas l'apparition, mais la disparition de l'homme, que l'homme et Dieu avaient d'étranges rapports de parenté, car ils étaient en même temps des frères jumeaux et père et fils l'un de l'autre : Dieu étant mort, l'homme ne pouvait manquer de disparaître en même temps.

Elle est apparue également avec Heidegger, lorsque ce dernier a essayé de reprendre la relation fondamentale à l'être, dans un retour à l'origine grecque. Elle est apparue aussi avec Russell, lorsque celui-ci a fait la critique logique de la philosophie, et aussi avec les linguistes, les sociologues comme Lévi-Strauss.

Ainsi, même pour moi, actuellement, les manifestations de la raison analytique – qui serait la philosophie nouvelle – sont encore éparpillées. C'est alors que se présente pour nous une tentation dangereuse, le retour pur et simple au XVIII[e] siècle, tentation qu'illustre bien l'intérêt que l'on porte actuellement au XVIII[e] siècle. Mais un tel retour est impossible. Nous ne ferons plus l'*Encyclopédie* ni *Le Traité des sensations* de Condillac.

Sur sa pensée, qu'il considère comme dialectique, toute différente de l'analyse marxiste :

– Il nous faut faire un effort pour découvrir la forme appropriée et absolument contemporaine de cette pensée non dialectique. La raison analytique du XVIII[e] siècle se caractériserait, pour l'essentiel, par son rapport à la nature; la raison dialectique du XIX[e] siècle s'est surtout développée par rapport à l'existence, c'est-à-dire aux problèmes des relations entre l'individu et la société, de la conscience historique, du sens et du non-sens, du vivant et de l'inerte.

Aujourd'hui, l'interrogation du philosophe ne consiste plus à chercher à savoir comment le monde peut être vécu, expérimenté, traversé par le sujet. Le problème qui se présente maintenant est de savoir quelles sont les conditions imposées à un sujet quelconque, pour qu'il puisse s'introduire, fonctionner, servir de nœud dans le réseau systématique de ce qui nous entoure. Partant, la description et l'analyse n'auront plus pour objet le sujet dans ses rapports avec l'humanité, mais auront à voir avec le mode d'existence de certains objets (comme la science) qui fonctionnent, se développent, se transforment, sans aucune sorte de référence à quelque chose qui serait le fondement intuitif d'un sujet.

Des sujets successifs se limitent à rentrer, par les portes latérales, dans l'intériorité d'un système, lequel se trouve être non seulement quelque chose qui se conserve, avec sa propre systématicité, indépendante, dans un certain sens, de la conscience des hommes, mais

s'avère avoir également une existence propre, indépendamment de l'existence d'un sujet ou d'un autre.

Sur la place de la littérature dans cette nouvelle forme de pensée :

Il me semble que la littérature actuelle fait partie de la même pensée non dialectique qui caractérise la philosophie. Je crois que la manière d'utiliser le langage dans une culture donnée et à un moment donné se trouve intimement liée à toutes les autres formes de pensée.

La littérature est l'endroit où l'homme disparaît au profit du langage. Là où apparaît le mot, l'homme cesse d'exister. Les œuvres respectives de Robbe-Grillet, de Borges et de Blanchot portent témoignage de cette disparition de l'homme au profit du langage.

Toute l'œuvre de Blanchot a consisté en une réflexion sur l'existence de la littérature, du langage littéraire, du sujet littéraire, indépendamment des sujets dans lesquels ce discours se trouve investi.

Toute la critique de Blanchot consiste au fond à montrer comment chaque auteur se place à l'intérieur de son œuvre, et cela d'une manière si radicale que l'œuvre doit le détruire.

C'est dans l'œuvre que l'homme trouve son abri et sa place. C'est en elle qu'il habite, c'est elle qui constitue sa patrie; sans elle, l'auteur n'aurait pas, littéralement, d'existence. Mais cette existence qu'a l'artiste dans son œuvre est d'une telle nature qu'elle l'amène inexorablement à périr.

125 *Prisons et révoltes dans les prisons*

« Gefängnisse und Gefängnisrevolten » (« Prisons et révoltes dans les prisons »; entretien avec B. Motawe; trad. J. Chavy), *Dokumente : Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit*, 29[e] année, n° 2, juin 1973, pp. 133-137.

– Ce sont d'abord les révoltes de prisonniers dans de nombreux pénitenciers français, à Aix, à Clairvaux, aux Baumettes, à Poissy, à Lyon et à Toul, qui ont attiré l'attention de l'opinion publique sur ce qui se passe derrière les grilles et les murs de béton. Ces révoltes qui font les gros titres de la presse en France, depuis 1971, ont pris des formes différentes : émeutes, actes de désespoir, de résistance collective, mouvements de protestation avec des revendications concrètes. D'après vous, en quoi réside la signification de cette révolution ? S'agit-il effectivement d'un phénomène nouveau ?

– Il faut d'abord se rappeler ceci : dans toutes les révolutions politiques du XIXᵉ siècle – 1830, 1848 et 1870 –, il était de tradition : soit qu'il y ait des révoltes à l'intérieur des prisons, et que les détenus se solidarisent avec le mouvement révolutionnaire qui se déroulait à l'extérieur, soit que les révolutionnaires aillent vers les prisons pour en ouvrir de force les portes et libérer les détenus. Ce fut une constante au XIXᵉ siècle. À l'inverse, au XXᵉ siècle, en raison d'une série de processus sociaux, par exemple la rupture entre le prolétariat politiquement et syndicalement organisé et le *Lumpenproletariat*, les mouvements politiques n'ont plus été associés aux mouvements dans les prisons. Même si les journaux n'ont pratiquement jamais parlé de révoltes dans les prisons, donnant ainsi l'impression que pendant soixante et onze ans le calme y avait régné, cela ne correspondait nullement à la réalité. Cette période aussi a connu des révoltes dans les prisons; il y a eu des mouvements de protestation à l'intérieur du système pénitentiaire, réprimés souvent de façon violente et sanglante, comme en 1967 à la Santé. Seulement ce n'est pas connu. Une question se pose donc : comment est réapparue cette liaison entre le mouvement politique à l'extérieur des prisons et la politisation d'un mouvement à l'intérieur de celles-ci? Plusieurs facteurs ont joué : tout d'abord, la présence d'un grand nombre de détenus algériens, pendant la guerre d'Algérie. Ils étaient des milliers et se sont battus pour faire reconnaître leur statut de politiques; par le moyen de la résistance passive, du refus d'obéissance, ils sont parvenus à montrer qu'il était possible de contraindre la direction des prisons à reculer. C'était déjà quelque chose de très important. Ensuite, il y a eu les prisonniers politiques d'après Mai 1968, des maoïstes pour l'essentiel. Il y eut enfin un troisième facteur important; après la fondation du Groupe d'information sur les prisons, les détenus ont su qu'il y avait à l'extérieur un mouvement qui s'intéressait à leur sort, un mouvement qui n'était pas simplement un mouvement de philanthropie chrétienne ou laïque, mais un mouvement de contestation politique de la prison. Cette succession de phénomènes – politisation à l'intérieur des prisons grâce aux maoïstes et, auparavant, aux Algériens, et politisation du problème de la prison à l'extérieur – a cristallisé une certaine situation. À la suite de la campagne menée par le G.I.P., le gouvernement a, pour la première fois dans l'histoire, accordé aux détenus le droit de lire les quotidiens, journaux qui, jusqu'en juillet 1971, n'étaient pas autorisés à pénétrer dans les prisons. Donc, en juillet 1971, on permet aux détenus de lire les journaux. En septembre 1971, ils apprennent la révolte d'Attica; ils

s'aperçoivent que les problèmes qui sont les leurs et dont ils se rendent compte qu'ils sont de nature politique, et pour lesquels ils sont soutenus de l'extérieur, que ces problèmes existent dans le monde entier. La secousse a été forte et la prise de conscience de la dimension et de la signification politiques du problème a été vive à ce moment-là. Or, au cours de la quinzaine suivante, deux détenus de Clairvaux, l'une des prisons françaises les plus sévères, ont fait une tentative d'évasion en prenant deux otages : un gardien de prison et une infirmière. Pendant cette tentative, ils ont tué leurs otages. En fait, on sait aujourd'hui que, si cette prise d'otages n'a évidemment pas été organisée par l'Administration, celle-ci l'a facilitée, et disons qu'en tout cas elle a été tolérée par une Administration qui était au courant que quelque chose se tramait, même si elle ne savait pas de quoi il s'agissait. Afin de mater ce mouvement croissant d'agitation, qui était déjà politique, l'Administration a laissé faire les deux jeunes gars. Ce qui a finalement abouti au drame. Immédiatement après, les autorités pénitentitaires, le gouvernement et plusieurs journaux ont entamé une campagne pour dire : « Vous voyez bien ce que sont les détenus. » À ce moment précis, un changement très important s'est produit dans les prisons françaises : les détenus ont pris conscience que les moyens de lutte individuels ou semi-individuels – une évasion à deux, à trois, ou plus – n'étaient pas le bon moyen et que si le mouvement des détenus voulait parvenir à une dimension politique, il devait, premièrement, être un mouvement réellement collectif qui comprendrait une prison tout entière et, deuxièmement, en appeler à l'opinion publique qui, les détenus le savaient, commençait à s'intéresser au problème. Cela a conduit à une forme de révolte totalement différente. En décembre 1971, donc deux mois après Clairvaux, deux mois et demi après Attica, quatre mois après l'autorisation des journaux, un an après la fondation du G.I.P., une révolte a éclaté à Toul, comme on n'en avait plus connue depuis le XIXᵉ siècle : une prison entière se révolte, les prisonniers montent sur les toits, ils jettent des tracts, déploient des banderoles, font des appels au mégaphone et expliquent ce qu'ils veulent.

– Quelles revendications les prisonniers ont-ils exprimées? Et peut-on vraiment dire que leur révolte était l'expression d'une conscience politique? Je pose la question, parce que vous parlez explicitement de « mouvement politique ».

– Tout d'abord, il faut distinguer la forme politique ou non politique d'une action. Je dirais qu'une évasion à deux, après prise d'otages, même s'il s'agit de prisonniers politiques, ou qui ont une

conscience politique, est une forme d'action qui n'est pas politique. En revanche, il s'agit d'une forme politique quand ceux qui, par exemple, posent les revendications suivantes : meilleure nourriture, chauffage, ne pas être condamné à des peines absurdes pour des broutilles, donc, des revendications qui sont du domaine de leur intérêt immédiat, les posent d'une façon collective, en s'appuyant sur l'opinion publique, en s'adressant non pas à leurs supérieurs, aux directeurs de prison, mais au pouvoir lui-même, au gouvernement, au parti au pouvoir. Dès ce moment, leur action a une forme politique. Peut-être allez-vous dire que cela n'est pas encore un contenu politique. Mais, n'est-ce pas précisément ce qui caractérise les mouvements politiques actuels : la découverte que les choses les plus quotidiennes – la façon de manger, de se nourrir, les rapports entre un ouvrier et son patron, la façon d'aimer, la manière dont la sexualité est réprimée, les contraintes familiales, l'interdiction de l'avortement – sont politiques? En tout cas, en faire l'objet d'une action politique, c'est en cela que consiste la politique aujourd'hui. Par conséquent, le caractère politique ou non d'une action n'est plus déterminé par le seul but de cette action, mais par la forme, la manière dont objets, problèmes, inquiétudes et souffrances que la tradition politique européenne du XIXe siècle avait bannis comme indignes de l'action politique sont politisés. On n'osait pas parler de sexualité. Depuis le XIXe siècle, on ne parlait guère de la nourriture des détenus comme problème politique sérieux.

– *Dans les enquêtes du Groupe d'information sur les prisons, vous vous êtes occupé concrètement des conditions de détention et du système d'exécution des peines, en France. À quels faits vous êtes-vous heurté? Quel était le but que le Groupe s'était proposé dans ces enquêtes?*

– La plupart de ces faits, c'est certain, étaient déjà connus : conditions matérielles absolument déplorables; travail pénitentiaire qui était de l'ordre de l'exploitation la plus éhontée, de l'esclavage; soins médicaux inexistants; coups et violences de la part des gardiens; existence d'un tribunal arbitraire dont le seul juge est le directeur de la prison et qui inflige des punitions supplémentaires aux détenus. Ces faits, après tout, étaient connus, et nous aurions pu les réunir avec quelques renseignements glanés à droite et à gauche, en nous aidant de quelques « traîtres » appartenant à l'administration pénitentiaire. Mais, pour nous, l'essentiel était que ces informations fussent communiquées à l'opinion publique par les prisonniers eux-mêmes. Nous ne sommes donc pas passés par les autorités pénitentiaires, nous ne leur avons pas posé de questions, pas même aux

médecins des prisons ni aux travailleurs sociaux qui exercent dans les prisons. Nous avons fait passer illégalement des questionnaires à l'intérieur des prisons, ils nous ont été retournés de la même façon, si bien que dans nos brochures ce sont les prisonniers eux-mêmes qui ont pris la parole et révélé les faits. C'était important, parce que ces faits n'étaient connus que dans des milieux restreints, que l'opinion publique a entendu la voix des détenus, et que les détenus ont su que c'étaient eux-mêmes qui parlaient. Et il s'est produit quelque chose d'extraordinaire, ou du moins que quelques-uns ont tenu pour tel : le ministère de la Justice n'a pas pu démentir le moindre de ces faits. Les prisonniers ont donc dit absolument et entièrement la vérité.

– *Les faits publiés dans les brochures du Groupe – locaux pourris, sévices sadiques, mépris répété des prescriptions médicales, châtiments illicites avec, ensuite, administration de tranquillisants, etc. – sont en opposition choquante avec les intentions du législateur français, qui formulait, dès 1945, dans la réforme du droit pénitentiaire : « La peine de privation de liberté a pour but essentiel l'amélioration et la réinsertion du condamné. » Êtes-vous d'accord avec cette conception? Et pourquoi, à votre avis, n'a-t-elle pas été réalisée jusqu'à présent?*

– Cette phrase, que les magistrats français citent à présent avec tant de déférence, a été formulée dans les mêmes termes il y a plus de cent cinquante ans. Quand on a mis en place les prisons, c'était pour en faire des instruments de réforme. Cela a échoué. On s'était imaginé que l'enfermement, la rupture avec le milieu, la solitude, la réflexion, le travail obligatoire, la surveillance continuelle, les exhortations morales et religieuses conduiraient les condamnés à s'amender. Cent cinquante ans d'échec ne donnent pas au système pénitentiaire un titre pour demander qu'on lui fasse encore confiance. Cette phrase a été trop souvent répétée pour qu'on lui accorde encore le moindre crédit.

– *C'est votre réponse?*

– Oui, absolument.

– *Alors, permettez-moi de préciser ma question : est-il souhaitable de réformer le système pénitentiaire actuel pour alléger les conditions de détention? Ou bien est-il nécessaire de rompre avec toutes les idées traditionnelles sur le droit pénal, l'application des peines, etc.?*

– Le système pénitentiaire, c'est-à-dire le système qui consiste à enfermer des gens, sous une surveillance spéciale, dans des établissements clos, jusqu'à ce qu'ils se soient amendés – c'est du moins ce qu'on suppose –, a totalement échoué. Ce système fait partie d'un

système plus vaste et plus complexe qui est, si vous voulez, le système punitif : les enfants sont punis, les écoliers sont punis, les ouvriers sont punis, les soldats sont punis. Enfin, on est puni pendant toute sa vie. Et on l'est pour un certain nombre de choses, qui ne sont plus les mêmes qu'au XIXe siècle. On vit dans un système punitif. C'est cela qu'il faut mettre en question. La prison, en elle-même, n'est qu'une partie du système pénal, et le système pénal n'est qu'une partie du système punitif. Cela ne servirait à rien de réformer le système pénitentiaire sans réformer le système pénal et la législation pénale. Mais il faut bien que la législation ait à peu près cette forme, s'il est vrai que la stabilité de la société capitaliste repose sur tout ce réseau de pression punitive qui s'exerce sur les individus.

– *Il faudrait donc changer tout le système?*

– On a le système pénal que l'on mérite. Il y a une analyse, dite marxiste, un peu facile, qui consiste à mettre tout cela sur le compte des superstructures. À ce niveau, on peut toujours imaginer des aménagements et des modifications. Mais, en fait, je ne crois pas que le système pénal fasse partie des superstructures. En réalité, c'est un système de pouvoir qui pénètre profondément dans la vie des individus et qui porte sur leur rapport à l'appareil de production. Dans cette mesure, il ne s'agit pas du tout d'une superstructure. Pour que les individus soient une force de travail disponible pour l'appareil de production, il faut un système de contraintes, de coercition et de punition, un système pénal et un système pénitentiaire. Ce n'en sont que des expressions.

– *Peut-on le prouver historiquement?*

M. Foucault : Il y a eu depuis le début du XIXe siècle, toute une série d'institutions qui ont fonctionné sur le même modèle, qui obéissaient aux mêmes règles, et dont la première description, presque délirante, se trouve dans le célèbre *Panopticon* de Bentham : institutions de surveillance où les individus étaient fixés, soit à un appareil de production, une machine, un métier, un atelier, une usine, soit à un appareil scolaire, soit à un appareil punitif, correctif ou sanitaire. Ils étaient fixés à cet appareil, contraints d'obéir à un certain nombre de règles d'existence, qui encadraient toute leur vie – et cela, sous la surveillance d'un certain nombre de gens, de cadres (contremaîtres, infirmiers, gardiens de prison) qui disposaient de moyens de punir consistant en amendes dans les usines, en corrections physiques ou morales dans les écoles et les asiles et, dans les prisons, en un certain nombre de peines violentes et essentiellement physiques. Hôpitaux, asiles, orphelinats, collèges, maisons d'éduca-

tion, usines, ateliers avec leur discipline et, finalement, prisons, tout cela fait partie d'une espèce de grande forme sociale du pouvoir qui a été mis en place au début du XIXe siècle, et qui a sans doute été l'une des conditions du fonctionnement de la société industrielle, si vous voulez capitaliste. Pour que l'homme transforme son corps, son existence et son temps en force de travail, et la mette à la disposition de l'appareil de production que le capitalisme cherchait à faire fonctionner, il a fallu tout un appareil de contraintes; et il me semble que toutes ces contraintes qui prennent l'homme depuis la crèche et l'école, le conduisent à l'asile de vieillards en passant par la caserne, tout en le menaçant – « Ou bien tu vas à l'usine, ou bien tu échoues en prison ou à l'asile d'aliénés! » – de la prison ou de l'hôpital psychiatrique relèvent d'un même système de pouvoir. Dans la plupart des autres domaines, ces institutions se sont assouplies, mais leur fonction est restée la même. Les gens ne sont plus aujourd'hui encadrés par la misère, mais par la consommation. Comme au XIXe siècle, même si c'est sur un autre mode, ils sont toujours pris dans un système de crédit qui les oblige (s'ils se sont acheté une maison, des meubles...) à travailler à longueur de journée, à faire des heures supplémentaires, à rester branchés. La télévision offre ses images comme des objets de consommation et empêche les gens de faire ce que l'on craignait déjà tant au XIXe siècle, c'est-à-dire aller dans des bistrots où se tenaient des réunions politiques, où les regroupements partiels, locaux, régionaux de la classe ouvrière risquaient de produire un mouvement politique, peut-être la possibilité de renverser tout ce système.

– *Vous avez dit que les autres institutions se sont assouplies. Et les prisons?*

– Les prisons sont anachroniques et sont pourtant profondément liées au système. En France, du moins, elles ne se sont pas assouplies, à la différence de la Suède ou des Pays-Bas, mais dans ces pays leurs fonctions sont absolument cohérentes avec les fonctions assurées non plus par les vieux collèges ou par les hôpitaux psychiatriques dans leur ancienne forme, mais par des institutions relativement souples, ce que l'on appelle, en France, la « psychiatrie de secteur », la psychiatrie ouverte, le contrôle médical, la surveillance psychologique et psychiatrique auxquels la population est exposée d'une manière diffuse. Il s'agit toujours de la même fonction. La prison est cohérente avec le système, sauf que le système pénal n'a pas encore trouvé ces formes insidieuses et souples que la pédagogie, la psychiatrie, la discipline générale de la société ont trouvées.

– Une dernière question pour conclure : peut-on imaginer une société sans prisons ?

– La réponse est facile : il y a eu, en effet, des sociétés sans prisons ; il n'y a pas si longtemps. Comme punition, la prison est une invention du début du XIXe siècle. Si vous regardez les textes des premiers pénalistes du XIXe siècle, vous constaterez qu'ils commencent toujours leur chapitre sur les prisons en disant : « La prison est une peine nouvelle qui était encore inconnue au siècle dernier. » Et le président de l'un des premiers congrès pénitentiaires internationaux, congrès qui, si ma mémoire est bonne, eut lieu à Bruxelles, en 1847, disait : « Je suis bien vieux et je me souviens encore du temps où l'on ne punissait pas les gens par la prison, mais où l'Europe était couverte de gibets, de carcans et d'échafauds divers, où l'on voyait des gens mutilés qui avaient perdu une oreille, deux pouces ou un œil. C'étaient ça les condamnés *. » Il évoquait ce paysage, à la fois visible et bariolé de la punition, et il ajouta : « Maintenant, tout cela est enfermé derrière les murs monotones de la prison. » Les gens de cette époque ont eu parfaitement conscience qu'une peine absolument nouvelle était née. Vous voulez me faire décrire une société utopique où il n'y aurait pas de prison. Le problème est de savoir si l'on peut imaginer une société dans laquelle l'application des règles serait contrôlée par les groupes eux-mêmes. C'est toute la question du pouvoir politique, le problème de la hiérarchie, de l'autorité, de l'État et des appareils d'État. C'est seulement quand on aura débroussaillé cette immense question que finalement on pourra dire : oui, on doit pouvoir punir de cette manière, ou il est tout à fait inutile de punir, ou encore à cette conduite irrégulière la société doit donner telle réponse.

* Discours d'ouverture du IIe Congrès pénitentiaire international (20-23 septembre 1847, Bruxelles) prononcé par le président, M. Van Meenen, président à la Cour de cassation de Bruxelles, in *Débats du Congrès pénitentiaire de Bruxelles*, Bruxelles, Deltombe, 1847, p. 20.

126 *Le monde est un grand asile*

« O mundo é um grande hospício » (« Le monde est un grand asile »; propos recueillis par R.G. Leite; trad. P.W. Prado Jr.), *Revista Manchete*, 16 juin 1973, pp. 146-147.

Le XIXe siècle marque le début d'une étape importante : la monarchie disparaît du monde. Or la monarchie était un système politique dans lequel le pouvoir était exercé par quelqu'un qui l'acquérait héréditairement. Avec la fin de l'absolutisme, le pouvoir commence à être exercé par l'intervention d'un certain savoir gouvernemental, qui embrasse les connaissances des processus économiques, sociaux, démographiques. Ainsi, le pouvoir commence à se lier avec la connaissance. Les sciences politiques, économiques, humaines passent par une véritable renaissance, car les dirigeants savent qu'on ne peut pas gouverner sans un savoir. La qualité du savoir qualifie le gouvernement. Pendant le XIXe siècle et la première moitié du XXe siècle, le savoir politique devait être obligatoirement associé au développement économique, suscitant son décollage. Au fil des années, on a vu que le développement économique produit aussi des effets négatifs sur la vie des individus. De sorte que la sagesse du pouvoir réside maintenant dans la correction constante des effets produits par ce développement.

Aujourd'hui, le monde est en train d'évoluer vers un modèle hospitalier, et le gouvernement acquiert une fonction thérapeutique. La fonction des dirigeants est d'adapter les individus au processus de développement, selon une véritable orthopédie sociale. Voyez ce qui arrive, par exemple en France, dans ce qu'on appelle les H.L.M. Les gens qui y habitent sont forcés de maintenir un niveau de vie qui ne correspond pas à leurs possibilités financières. Aujourd'hui, en France, des assistants sociaux font le budget domestique de ces gens.

La thérapie médicale est une forme de répression. Le psychiatre aujourd'hui est une personne qui détermine catégoriquement la « normalité » et la « folie ». L'importance de l'antipsychiatrie est dans le fait qu'elle met en doute cette certitude du médecin, ce pouvoir qu'il possède de décider de l'état mental d'un individu. Une autre question importante est de savoir qui va exercer le pouvoir de normalisation. Le psychologue ? Le médecin ? Le psychanalyste ? Le psychiatre ? Qui aura le droit de prescrire la « cure » d'un malade mental ? Normalement, on entend par personne anormale un être

qui a rompu avec le milieu où il vit. Généralement, les médecins retirent cet individu de son milieu et l'isolent dans des hôpitaux, maisons de santé, cliniques. Mais comment le réadapter à ce milieu? C'est là qu'est le défaut des psychiatres. Le traitement devrait être fait dans le milieu même où la personne vit, et non sur les divans et dans les cabinets de consultation éloignés du lieu où elle réside. Dans ce cas, nous pouvons nous confronter encore à une seconde hypothèse, car nous sommes en train de traiter des rapports entre l'individu et le milieu social : ne serait-ce pas le groupe social qui est malade? La sociopathie commence déjà à être étudiée en profondeur en France.

Le psychologue aussi exerce un certain type de pouvoir, en décidant du chemin qu'une personne devra prendre. Il décide pratiquement le futur d'une personne quand il détermine ce qu'un enfant doit ou non apprendre, ou quand il affirme que la vocation d'un gamin est d'être, par exemple, ingénieur ou avocat. La thérapie de groupe aussi est un danger, car elle met un groupe d'individus entre les mains d'un pouvoir autoritaire exercé par le psychologue.

Le monde est un grand asile, où les gouvernants sont les psychologues, et le peuple, les patients. Avec chaque jour qui passe, le rôle joué par les criminologues, les psychiatres et tous ceux qui étudient le comportement mental de l'homme est plus grand. C'est pourquoi le pouvoir politique est en train d'acquérir une nouvelle fonction, qui est la thérapeutique.

Je me considère comme un journaliste, dans la mesure où ce qui m'intéresse, c'est l'actualité, ce qui se passe autour de nous, ce que nous sommes, ce qui arrive dans le monde. La philosophie, jusqu'à Nietzsche, avait pour raison d'être l'éternité. Le premier philosophe-journaliste a été Nietzsche. Il a introduit l'aujourd'hui dans le champ de la philosophie. Avant, le philosophe connaissait le temps et l'éternité. Mais Nietzsche avait l'obsession de l'actualité. Je pense que le futur, c'est nous qui le faisons. Le futur est la manière dont nous réagissons à ce qui se passe, c'est la manière dont nous transformons en vérité un mouvement, un doute. Si nous voulons être maîtres de notre futur, nous devons poser fondamentalement la question de l'aujourd'hui. C'est pourquoi, pour moi, la philosophie est une espèce de journalisme radical.

127 *À propos de l'enfermement pénitentiaire*

« À propos de l'enfermement pénitentiaire » (entretien avec A. Krywin et F. Ringelheim), *Pro Justitia. Revue politique de droit*, t. I, n°s 3-4 : *La Prison*, octobre 1973, pp. 5-14.

– Lorsqu'ils envisagent l'origine de la prison, les criminalistes classiques présentent le système pénitentiaire comme un progrès de l'humanisme par rapport aux peines du Moyen Âge (peine de mort, tortures, supplices). C'est un point de vue moral. Vous étudiez le phénomène de l'emprisonnement des délinquants dans le cadre d'une analyse historique et politique, ce qui est beaucoup plus intéressant. Vous avez dit, d'une part, que la prison est un facteur de prolétarisation et, d'autre part, qu'elle dresse une barrière idéologique entre les prolétaires et ce que vous appelez la plèbe non prolétarisée.

– Vous faites référence à des choses que je n'ai pas tout à fait écrites; dites seulement au cours d'entretiens. Je ne suis pas sûr que je les maintiendrais telles quelles. Il m'a semblé, d'après des lectures que j'ai faites, qu'à la fin du XVIIIe siècle il s'est passé une sorte de conflit entre les illégalismes. Je veux dire ceci : dans tout régime, les différents groupes sociaux, les différentes classes, les différentes castes ont chacun leur illégalisme. Dans l'Ancien Régime, ces illégalismes étaient parvenus à un état de relatif ajustement. En tout cas, le fonctionnement social était assuré à travers ces illégalismes. L'illégalisme faisait partie de l'exercice même du pouvoir. L'arbitraire royal se répercutait, en quelque sorte, dans l'arbitraire de toutes les pratiques de gouvernement. Il y avait aussi un illégalisme de la bourgeoisie. C'est-à-dire que la bourgeoisie, pour arriver à faire passer ce qui était de son intérêt économique, était sans cesse obligée de bousculer les règles qui étaient, par exemple, le système douanier, les règles des corporations, celles des pratiques commerciales, les règles (morales ou religieuses) de l'éthique économique. Et puis vous aviez un illégalisme que l'on pourrait dire populaire, qui était celui des paysans s'efforçant d'échapper à l'impôt, celui des ouvriers essayant de secouer comme ils pouvaient les règles des corporations ou des jurandes. Tous ces illégalismes, évidemment, jouaient les uns contre les autres, étaient en conflit les uns avec les autres. Par exemple : il était très important pour la bourgeoisie que, dans les couches populaires, il y eût une lutte permanente contre l'impôt, parce que la bourgeoisie elle aussi cherchait à échapper à l'impôt. Le personnage du contrebandier, issu de milieux populaires, était un personnage toléré par un certain illégalisme bourgeois. La bourgeoisie avait, en un sens, besoin de l'illégalisme populaire. Il s'établis-

sait donc une espèce de *modus vivendi*. Et je crois que ce qui s'est passé, c'est que lorsque la bourgeoisie a pris le pouvoir politique et lorsqu'elle a pu adapter les structures d'exercice du pouvoir à ses intérêts économiques, l'illégalisme populaire qu'elle avait toléré et qui, en quelque sorte, avait trouvé dans l'Ancien Régime une espèce d'espace d'existence possible est devenu pour elle intolérable; et il a fallu absolument le museler. Et je crois que le système pénal, et surtout le système général de surveillance qui a été mis au point à la fin du XVIII[e] siècle, au début du XIX[e], dans tous les pays d'Europe, c'est la sanction de ce fait nouveau : que le vieil illégalisme populaire qui était, dans certaines de ses formes, toléré sous l'Ancien Régime est devenu littéralement impossible : il a fallu effectivement mettre en surveillance généralisée toutes les couches populaires.

– *La forme d'illégalisme que la bourgeoisie a cessé de tolérer était donc celle-là même qu'elle pratiquait aussi. Mais il y avait tout de même des infractions propres aux milieux populaires que la bourgeoisie ne pratiquait pas, je songe, par exemple, aux vols, rapines, brigandages, etc.*

– Sous l'Ancien Régime, la fortune était essentiellement terrienne et monétaire. De sorte que la bourgeoisie, en tant que propriétaire terrienne, avait à défendre sa propriété, d'une part, contre l'impôt royal, contre les droits féodaux, éventuellement aussi, d'autre part, au niveau des récoltes, contre les rapines paysannes. Elle devait aussi défendre ses biens mobiliers contre les voleurs, contre les brigands de grands chemins. Mais lorsque la fortune bourgeoise s'est trouvée investie à une très large échelle dans une économie de type industriel, c'est-à-dire investie dans des ateliers, dans des outils, dans des machines, dans des machines-outils, dans des matières premières, dans des stocks, et que tout cela a été mis entre les mains de la classe ouvrière, la bourgeoisie a littéralement mis sa fortune entre les mains de la couche populaire. Celle-ci avait, d'une part, par tradition, un vieil illégalisme, et, d'autre part, elle avait montré, au moment de la Révolution française, que toute une nouvelle forme d'illégalisme politique, de lutte politique contre le système existant était devenue maintenant pour elle, sinon une habitude, du moins une possibilité. Le danger à ce moment-là couru par les nouvelles formes de la fortune bourgeoise a rendu la bourgeoisie beaucoup plus intolérante encore à toutes ces formes d'illégalisme que, bien sûr, elle pourchassait déjà auparavant, mais avec relativement de laxisme. La chasse aux voleurs, la chasse à toutes ces petites déprédations dont beaucoup de gens vivaient encore sous l'Ancien Régime est devenue systématique à partir de cette époque.

– *C'est donc à ce moment que vous situez la naissance de l'enfermement des délinquants, des criminels, tel que nous le connaissons ?*

– Tout ce que je vais vous dire, ce sont des hypothèses de travail que je suis en train de mettre à l'épreuve actuellement. Il me semble que ce qui est fondamental, ce n'est pas tellement le changement dans la conscience de ce qu'est la faute ou le crime, ce n'est pas cela qui importe. Bien sûr, la théorie du crime, la théorie du délinquant ont changé. On voit apparaître dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle l'idée que le délinquant, c'est l'ennemi de la société tout entière. Mais ce n'est pas ça qui suffit à expliquer les changements profonds dans la pratique réelle de la pénalité. Ce qui me paraît plus fondamental encore, c'est la mise en surveillance de la population plébéienne, populaire, ouvrière, paysanne. La mise en surveillance générale, continue, par les nouvelles formes de pouvoir politique. Le vrai problème, c'est la police. Je dirai, si vous voulez, que ce qui a été inventé à la fin du XVIII[e] siècle, au début du XIX[e], c'est le panoptisme.

Le rêve de Bentham, le *Panopticon*, où un seul individu pourrait surveiller tout le monde, c'est, au fond, je crois, le rêve, ou plutôt, l'un des rêves de la bourgeoisie (parce qu'elle a beaucoup rêvé). Ce rêve, elle l'a réalisé. Elle ne l'a peut-être pas réalisé sous la forme architecturale que Bentham proposait, mais il faut se rappeler que Bentham disait, à propos du Panopticon : c'est une forme d'architecture, bien sûr, mais c'est surtout une forme de gouvernement; c'est une manière pour l'esprit d'exercer le pouvoir sur l'esprit. Il voyait dans le Panopticon une définition des formes d'exercice du pouvoir. Rapprochez le texte de Bentham, qui est de 1787, de la présentation du Code pénal par Treilhard, en 1810, en France : Treilhard présente le pouvoir politique comme une espèce de Panopticon réalisé dans les institutions. Il dit : l'œil de l'Empereur va pouvoir se porter jusque dans les recoins les plus obscurs de l'État. Car l'œil de l'Empereur surveillera les procureurs généraux qui surveilleront les procureurs impériaux, et les procureurs impériaux qui surveilleront tout le monde. Ainsi, il n'y aura plus aucune zone d'obscurité dans l'État. Tout le monde sera surveillé. Le rêve architectural de Bentham était devenu une réalité juridique et institutionnelle dans l'État napoléonien, qui a d'ailleurs servi de modèle à tous les États du XIX[e]. Je dirai que le vrai changement, ça a été l'invention du panoptisme. Nous vivons dans une société panoptique. Vous avez des structures de surveillance absolument généralisées, dont le système pénal, le système judiciaire sont une pièce et dont la prison est à son tour une pièce, dont la psychologie, la psy-

chiatrie, la criminologie, la sociologie, la psychologie sociale sont les effets. C'est là, dans ce panoptisme général de la société, qu'il faut replacer la naissance de la prison.

— Actuellement quand vous parlez de barrière idéologique établie entre le prolétariat et la plèbe non prolétarisée, qu'entendez-vous exactement? Car la population pénitentiaire est tout de même constituée, à 60 ou 70 %, par des ouvriers, des apprentis, donc des prolétaires. Quel sens donnez-vous à cette notion de plèbe non prolétarisée?

— Ce que je viens de vous dire, c'est pour rectifier un peu ce que j'avais dit dans l'entretien avec Victor paru dans *Les Temps modernes*, où je parlais notamment de la plèbe séditieuse. En fait, je ne crois pas que ce soit tellement le problème de la plèbe séditieuse qui est essentiel, c'est le fait que la fortune bourgeoise s'est trouvée, par les nécessités même du développement économique, investie de telle manière qu'elle était entre les mains de ceux-là mêmes qui étaient chargés de produire. Tout travailleur était un prédateur possible. Et toute création de plus-value était en même temps l'occasion, ou en tout cas la possibilité, d'une soustraction éventuelle. Alors, ce qui me frappe dans le système pénal et particulièrement dans le système des prisons (et c'est peut-être là que la prison apparaît dans son rôle spécifique), c'est que tout individu qui est passé dans le système pénal reste marqué jusqu'à la fin de ses jours, est placé dans une situation telle, à l'intérieur de la société, qu'il n'est plus renvoyé là d'où il venait, c'est-à-dire qu'il n'est plus renvoyé au prolétariat. Mais il constitue, dans les marges du prolétariat, une sorte de population marginale dont le rôle est très curieux. Premièrement, il doit, en effet, servir d'exemple : si tu ne vas pas à l'usine, voilà ce qui va t'arriver. Il faut donc qu'il soit exclu même par rapport au prolétariat, pour pouvoir jouer ce rôle d'exemple négatif. Deuxièmement, il faut que ce soit une force de pression éventuelle sur le prolétariat. Et c'est en effet chez ces gens-là qu'on recrute la police, les indicateurs, les jaunes, les briseurs de grève, etc. Troisièmement, enfin, ces mêmes délinquants dont on disait que, vraiment, il n'était pas possible de les retransformer en ouvriers sur place même et que ç'aurait été insulter la classe ouvrière que de les remettre dans le circuit du prolétariat, ces mêmes gens, on les a expédiés dans les colonies. On a peuplé ainsi, les Anglais, l'Australie, les Français, l'Algérie. On a fait de cette population marginalisée en Europe des petits Blancs, prolétaires par rapport au grand capitalisme colonial, et en même temps par rapport aux autochtones, cadres policiers, indicateurs, flics et soldats, pourvus d'ailleurs d'une idéologie raciste.

— Il est curieux de constater, dans la majorité des cas, que les ouvriers qui ont subi une peine de prison n'ont plus du tout envie de se remettre à travailler, lorsqu'ils en sont sortis. L'administration pénitentiaire feint toujours de croire à la valeur éducative du travail dans les prisons alors que tout est fait, semble-t-il, pour dégoûter à jamais les détenus du travail.

— Je ne sais pas comment ça se passe en Belgique, mais remarquez qu'en France les métiers qu'on leur apprend sont des métiers qui sont inutilisables en milieu ouvrier. On leur fait faire de l'artisanat, on leur fait fabriquer des pantoufles, des filets, des machins comme ça. Il n'y a guère qu'à Melun, en France, où il y a une imprimerie, un atelier de métallurgie et où on leur apprend des choses qui sont utilisables. On en fait plus volontiers des comptables, on en fait plus volontiers des infirmiers que des ouvriers...

Je crois qu'en fait on ne cherche pas à les remettre dans la classe ouvrière. Ils sont trop précieux dans leur position marginale. Et ils restent d'ailleurs dépendants de la police s'ils veulent trouver un métier.

— Il y a une idée qui me paraît actuellement très importante : le rapport que vous-même, et d'autres comme Deleuze, par exemple, établissez entre diverses formes d'enfermement, une analogie entre l'école, la caserne, l'usine, la prison.

Et, en effet, il y a des analogies dans ces institutions. Mais s'agit-il de ressemblances fortuites ou extérieures, ou bien au contraire d'une analogie de nature? Ce sont certes des lieux où des personnes sont enfermées pendant un certain temps, mais les causes et les finalités sont évidemment différentes...

— Alors, là, je vous dirai que je tique un peu sur le mot « nature ». Il faut voir les choses de la façon la plus extérieure. On pourrait, par exemple, vous présenter le règlement d'une institution quelconque au XIXe siècle et vous demander ce que c'est. Est-ce un règlement d'une prison en 1840, d'un collège à la même époque, d'une usine, d'un orphelinat ou d'un asile? Il est difficile de le deviner. Donc, si vous voulez, le fonctionnement est le même (et l'architecture aussi en partie). Identité de quoi? Je crois que c'est, au fond, la structure du pouvoir propre à ces institutions qui est exactement la même. Et vraiment, on ne peut pas dire qu'il y a analogie, il y a identité. C'est le même type de pouvoir, c'est le même pouvoir qui s'exerce. Et il est clair que ce pouvoir, qui obéit à la même stratégie, ne poursuit pas, finalement, le même but. Il ne sert pas les mêmes finalités économiques, quand il s'agit de fabriquer des écoliers,

quand il s'agit de « faire » un délinquant, c'est-à-dire de constituer ce personnage définitivement inassimilable qu'est le type sortant de prison. Quand vous parlez d'analogie de nature entre ces institutions, je n'y souscrirai pas tout à fait. Je dirai identité morphologique du système de pouvoir. Il est intéressant de voir que c'est bien un peu dans le même mouvement que les malades dans les hôpitaux psychiatriques, les écoliers dans leurs lycées, les prisonniers dans leurs maisons de détention mènent actuellement la révolte. Ils mènent, en un sens, la même révolte, puisque c'est bien contre le même type de pouvoir, disons contre le même pouvoir, qu'ils se révoltent. Et là, le problème devient politiquement très intéressant et en même temps très difficile. Comment va-t-on, à partir de bases économiques et sociales si différentes, mener une lutte contre un seul et même type de pouvoir? C'est là une question essentielle.

– C'est donc bien le pouvoir lui-même qui est attaqué lorsqu'on tente d'unifier idéologiquement les révoltes qui naissent dans les diverses institutions d'enfermement au sens large. Il reste que les gens, disons l'opinion populaire, ne sont pas prêts à saisir et à admettre la comparaison entre l'enfermement scolaire et l'enfermement pénitentiaire, par exemple. Le rapprochement apparaît un peu, sinon démagogique, du moins forcé, exagéré...

– Je crois que les choses apparaissent avec plus de clarté si on reprend les choses historiquement. Vers 1840, la bourgeoisie a effectivement cherché à enfermer le prolétariat, exactement sur le modèle de la prison. Il y a eu en France, en Suisse, en Angleterre, les « usines-couvents », qui étaient de véritables prisons. En France, 40 000 jeunes filles travaillaient dans ces « ateliers », elles ne pouvaient pas sortir, sauf autorisation, elles étaient soumises au silence, à la surveillance, aux punitions. On sent que c'est cela que la bourgeoisie a cherché : les moyens d'embrigader, d'encaserner, d'enfermer le prolétariat.

Mais il s'est très vite avéré que c'était économiquement non-viable et politiquement très dangereux. Économiquement pas viable, parce que ces maisons rigides ne correspondaient absolument pas à la mobilité nécessaire, et la plupart ont vite disparu parce qu'en réalité elles n'ont pas su s'adapter à une crise, à un changement de production, etc.

Deuxièmement, le danger politique était immédiat, ces conglomérats de gens enfermés là-dedans, c'était l'ébullition.

Mais, la fonction de l'enfermement, la bourgeoisie ne l'a pas abandonnée. Elle est arrivée à obtenir les mêmes effets d'enfermement par d'autres moyens. L'endettement de l'ouvrier, le fait par

exemple qu'il est obligé de payer son loyer un mois à l'avance, alors qu'il touche son salaire à la fin du mois, la vente à tempérament, le système des caisses d'épargne, les caisses de retraite et d'assistance, les cités ouvrières, tout cela a été différents moyens pour contrôler la classe ouvrière d'une manière beaucoup plus souple, beaucoup plus intelligente, beaucoup plus fine, et pour la séquestrer.

– Au XIXe siècle, la prison n'a-t-elle pas servi en quelque sorte de lieu de recrutement systématique de main-d'œuvre pour certaines entreprises. C'est-à-dire que l'on cherchait délibérément à envoyer en prison toutes sortes de marginaux, afin de fournir de la main-d'œuvre gratuite à certaines industries (notamment les filatures).

– Cela nous fait remonter assez loin. J'ai l'impression que c'est plutôt à la fin du XVIIe siècle et au XVIIIe siècle que l'on a cherché à faire travailler les prisonniers.

C'était l'époque mercantiliste, c'était à qui produira le plus, qui vendra le plus, accumulera par conséquent le plus de numéraire. Et de toute façon, à cette époque-là, l'enfermement n'était pas un enfermement pénal. C'était une sorte d'enfermement socio-économique de gens qui ne tombaient pas directement sous le coup de la loi pénale, qui n'étaient pas des infracteurs, mais qui étaient simplement des vagabonds, des mobiles, des agités, etc. Au début du XIXe siècle, quand la prison devient vraiment un lieu d'exécution des peines, la situation se modifie dans le sens que j'indiquais il y a quelques instants, c'est-à-dire que l'on donne aux détenus des travaux stériles, inutilisables dans le circuit économique, à l'extérieur, et on les maintient en marge de la classe ouvrière.

– À propos des révoltes des prisons en France. On sait que la prison a pour fonction d'isoler et de stériliser les individus. Pour qu'une révolte soit possible, il faut une action collective. Comment en France, et pas en Belgique, par exemple, une prise de conscience politique a-t-elle pu se réaliser? La situation matérielle des détenus est sans doute plus mauvaise en France qu'en Belgique, mais c'est une question de degré. Donc, les mauvais traitements ne suffisent pas à expliquer le phénomène.

– Je ne peux pas, bien sûr, vous parler de la Belgique. En France, il faut tenir compte d'un certain nombre de faits. Premièrement, la révolte de prison, les mouvements collectifs ou semi-collectifs dans les prisons sont tout de même une vieille tradition. C'est une tradition qui remonte au XIXe siècle et est souvent liée, d'ailleurs, aux mouvements politiques, par exemple les révoltes de prison en juillet 1830. Mais il est vrai qu'au XXe siècle les révoltes de prison se sont plutôt déroulées en vase clos et sans communica-

tion avec l'extérieur. De sorte qu'elles n'étaient pas politiques. C'étaient des mouvements de grève de la faim pour obtenir une amélioration de la nourriture, des conditions de travail, des questions administratives... Or, en France, plus qu'en Belgique tout de même, on a eu, au cours des trente, trente-cinq dernières années, toute une série de fluctuations politiques qui ont fait qu'un grand nombre de politiques sont passés dans les prisons. Dans certains cas, ils se sont juxtaposés aux droits-communs. Dans d'autres, il y a eu une espèce de rivalité, de mécontentement des droits-communs contre les politiques.

Ils voyaient par exemple d'un assez mauvais œil la manière dont les gens de l'O.A.S. * étaient traités dans les prisons. Dans un certain nombre d'autres cas encore, il y a eu exemplarité. C'est ainsi que, au moment de la guerre d'Algérie, les Arabes enfermés à la Santé étaient séparés des détenus de droit commun, ils avaient un quartier à part. Et, dans ce quartier à part, par une série de grèves et de mouvements violents, ils ont obtenu un certain nombre d'avantages qui étaient considérables et qui leur ont permis de mener une véritable existence politique à l'intérieur de la Santé. Il paraît même qu'ils ont obtenu des armes, et que l'Administration le savait, mais on préférait qu'ils ne soient pas tués en cas de « coup politique ».

Et enfin, vous avez un quatrième type de rapports, ça a été celui avec les gauchistes. Bien sûr, les gauchistes n'ont pas été, au total, très nombreux, mais l'effet de leur action a sans doute été grand. La secousse de 68 avait été ressentie dans les prisons. (Elle avait été ressentie d'ailleurs de façon curieuse : dans certaines prisons, les détenus avaient très peur de 68. On leur avait dit, et ils étaient assez prêts à le croire, que les gauchistes, s'ils triomphaient, allaient se jeter sur les prisons et les égorger. On retrouve là le vieil antagonisme, ou plutôt l'antagonisme, constitué depuis le XIXe siècle par la bourgeoisie entre le délinquant et le militant révolutionnaire.) Un certain nombre de droits-communs avaient connu Mai 68 comme jeunes ouvriers, étudiants, etc. Puis ils ont vu arriver des gauchistes, essentiellement des maos, qui ont eu avec eux une attitude très différente des détenus de l'O.A.S., par exemple. Ils ont pris un certain nombre de contacts individuels. Tout ça a travaillé à l'intérieur des prisons. Le contre-exemple de l'O.A.S., l'exemple des Arabes, les relations politiques avec les maos, tout cela a été un ferment. Autre chose a joué aussi : à partir de janvier 1971, les détenus ont su qu'il existait en France un mouvement de lutte contre le système

* O.A.S. : Organisation armée secrète. Mouvement terroriste clandestin favorable à l'Algérie française.

pénitentiaire, contre le système pénal en général, et qu'il ne s'agissait pas dans ce mouvement d'une simple philanthropie à l'égard des prisonniers et de leur sort malheureux. Il s'agissait d'une contestation politique du système des prisons. De telle sorte qu'il a pu se passer, dans l'automne 1971 et l'hiver 1971-1972, un double phénomène très important. Premièrement, reprise des grands mouvements collectifs sur le modèle, par exemple, de ce que les Arabes avaient pu faire, puis, et cela est absolument nouveau, appel à l'opinion publique. Et c'est ainsi que, à Toul, qui a été la première grande révolte, les détenus, dès le début, sont montés sur les toits; ils se sont adressés à l'opinion, aux journalistes qui étaient là et leur ont dit : voici ce que nous voulons. Car ils savaient que, en disant cela, ils n'allaient pas trouver des journalistes ricanant ou une opinion publique hostile.

– Et les revendications restaient strictement d'ordre matériel. Ils ne remettaient pas en question l'institution pénitentiaire elle-même?

– Il faut faire attention. Souvent on nous dit, c'est du réformisme. Mais, en fait, le réformisme se définit par la manière dont on obtient ce que l'on veut, ou dont on cherche à l'obtenir. À partir du moment où on impose par la force, par la lutte, par la lutte collective, par l'affrontement politique, ce n'est pas une réforme, c'est une victoire.

– Il y a une évolution de la criminologie moderne qui paraît extrêmement ambiguë et dangereuse. On parle de moins en moins de délinquants et de plus en plus de handicapés sociaux, de moins en moins de punition et de plus en plus de traitement. Et il se produit ainsi une sorte d'assimilation entre le délinquant et le malade mental. Et, avec les théories de sectorisation, de la psychiatrie de secteur, de la psychiatrie pénitentiaire, on tend à englober les délinquants dans une catégorie infiniment plus large que l'on appelle des « déviants » et à renforcer sur une très grande échelle ce système de surveillance généralisée et d'encadrement dont nous parlions tout à l'heure.

– Oui, c'est toujours ce même phénomène de la surveillance généralisée qui s'étend. Et avec maintenant un très curieux phénomène qui est la dé-spécification des secteurs de surveillance et des instances de surveillance. Car, autrefois, vous aviez une surveillance médicale, une surveillance scolaire, une surveillance pénale; c'étaient trois surveillances absolument différentes. Or vous voyez que maintenant vous avez une espèce de surveillance à coefficient médical assez fort, mais qui reprend, en fait, à son compte et sous le prétexte de pathologie, les fonctions de surveillance du maître d'école, bien

sûr, du gardien de prison, jusqu'à un certain point du chef d'atelier, du psychiatre, du philanthrope, de la dame d'œuvres, etc.

C'est un phénomène très intéressant, c'est l'histoire de tous les contrôles sociaux qui ont produit cette catégorie de gens qu'on appelle des travailleurs sociaux; ce sont très souvent, individuellement, des gens très bien et qui, à l'intérieur de leur travail, comprennent ce qu'ils font et se trouvent dans une situation de déchirement très grand; beaucoup de ces gens-là, en France, font un travail politique extrêmement important.

– *Mais ils contribuent à consolider le système?*

– C'est très difficile à dire. Je ne crois pas qu'on puisse les prendre dans une fourchette trop simple en disant : vous consolidez le système dans la mesure même où vous le contestez, en y restant. Nous rencontrons sans arrêt des gens qui sont éducateurs de prison, psychologues dans des institutions surveillées, assistantes sociales, etc., qui font du bon travail politique et qui, en même temps, en effet, savent très bien que, chaque fois qu'ils font quelque chose, ils reconduisent tout ce secteur-là du travail social, mais ce n'est pas aussi simple que cela. Dans la mesure où le secret est l'une des formes importantes du pouvoir politique, la révélation de ce qui se passe, la « dénonciation » venant de l'intérieur est une chose politiquement importante. On l'a vu dans d'autres secteurs, d'ailleurs. Beaucoup de renseignements que nous avons donnés venaient des détenus eux-mêmes (les enquêtes que nous avons publiées étaient au départ faites entièrement par les détenus), mais beaucoup d'informations ponctuelles que nous avons données dans les journaux, nous les avons eues par ces gens, les « travailleurs sociaux ». Eh bien, rien que ça, vous savez, a eu de l'importance. L'inquiétude de l'administration pénitentiaire est, pour une bonne part, venue de là. Si les craquements venaient non seulement des « surveillés » mais des « surveillants », comment surveiller les surveillants? Bentham disait que c'était un problème politique capital. Et, si les médecins de prison n'étaient pas aussi lâches qu'ils le sont (et je ne retire rien de cette phrase), ils auraient pu, uniquement par leurs révélations, en disant ce qu'ils voyaient, ébranler le système d'une façon considérable. Leur lâcheté a été, je crois, immense. Pour tout un tas de raisons. La principale, c'est que le personnage du médecin est maintenant profondément intégré à la société, où il joue non seulement le double rôle du commerçant et du savant, mais de l'expert, presque du magistrat. Ils se considèrent en tout cas comme des magistrats de la prison. Je me souviens de l'un d'entre eux qui, l'autre jour, nous faisait des reproches violents; c'était un psychiatre de la Santé. Il nous disait : « Vous ne tenez pas compte, vous, de l'aliénation vécue par le détenu », et il continuait en nous disant : « Vous ne vous êtes même pas adressés à nous pour savoir ce qui se passait dans les prisons. » C'est en rejetant avec la dernière sévérité ces « porte-parole compétents » qu'il faut mener la lutte, mais ce n'est pas en écartant tout agent du système.

128 *Convoqués à la P.J.*

« Convoqués à la P.J. » (texte signé par M. Foucault, A. Landau et J.-Y. Petit), *Le Nouvel Observateur*, n° 468, 29 octobre-4 novembre 1973, p. 53.

M. Foucault participa à de nombreux travaux du Groupe d'information sur la santé, créé par des médecins sur le modèle du G.I.P. La lutte en faveur de la dépénalisation de l'avortement initiée par le Mouvement de libération des femmes divisait profondément le monde médical. Le 11 octobre 1972, Marie-Claire, 17 ans, comparaissait devant le tribunal pour enfants de Bobigny pour avoir avorté, délit puni par l'article 317 du Code pénal. L'inculpée étant mineure, la procédure imposait l'anonymat et le huis clos. En fait, le débat devint public et le procès fût celui de la loi punissant l'avortement. Quatre cents femmes, la comédienne Delphine Seyrig en tête, affirmèrent nominativement dans un manifeste avoir avorté. Des médecins les imitèrent, affirmant pratiquer des avortements. Le G.I.S. publia un manuel pratique de la démédicalisation de l'avortement par la méthode d'aspiration, dite « méthode Karman ». Le gouvernement prépara un projet d'élargissement des indications d'avortement thérapeutique, tandis que l'association Choisir, animée par l'avocate de la défense du procès de Bobigny, Gisèle Halimi, et Simone de Beauvoir, rédigeait un autre projet de loi légalisant l'avortement, sa gratuité, reconnaissant le droit de choisir à la femme concernée. L'avortement fut légalisé en 1975, sous contrôle médical, avec une clause de conscience pour les médecins.

Régulièrement, le Groupe d'information sur la santé tient ses réunions : médecine du travail, santé des immigrés, avortement, pouvoir médical. Régulièrement aussi, un mouchard traîne du côté de l'entrée, voit qui vient. Le G.I.S., au début de cette année, ayant publié une brochure collective, *Oui, nous avortons*, le juge Roussel vient de faire convoquer à la P.J. trois « auteurs présumés ». « Indice grave » contre eux, a dit le policier : « on » les a vus à des réunions du G.I.S.

Laissons l'indic, odieux et dérisoire. Et, pour que le juge Roussel n'ait plus à recourir à de si bas offices, nous trois, Alain Landau, Jean-Yves Petit et Michel Foucault, « auteurs présumés » parce que « vus », nous affirmons : nous faisons partie du G.I.S., nous avons écrit et diffusé cette brochure, et nous avons participé et apporté notre soutien au Mouvement pour la liberté de l'avortement. Inculpez-nous.

Mais il y a des questions à poser. Après le procès de Marie-Claire

à Bobigny, après le manifeste des médecins paru en février 1973, après le mouvement de Grenoble en faveur du Dr Annie Ferray-Martin, après les sept médecins de Saint-Étienne et leurs quatre cents avortements, pourquoi cette menace contre les auteurs d'une brochure? *Pourquoi*, et pourquoi *aujourd'hui?*

Tous les ans, des centaines de milliers de femmes pourraient reprendre à leur compte l'affirmation : « Oui, nous avortons. » Mais, jusqu'à présent, cela se fait – et souvent dans les pires conditions –, mais cela ne se dit pas. La brochure vise à ce que cela puisse se dire, et que, sorties d'une clandestinité honteuse dans laquelle on cherchait à les maintenir, les femmes puissent enfin disposer d'une information libérée sur l'avortement et la contraception. Qu'elles ne soient plus à la merci de médecins intéressés et hypocrites ni livrées à elles-mêmes, contraintes de recourir à des manœuvres dangereuses pour leur vie. Or c'est bien cette information dont le gouvernement veut priver les femmes, et c'est le sens de l'instruction en cours. Car, si les femmes apprennent qu'il est possible d'avorter de façon simple et sans risque (par la méthode dite d'aspiration, pratiquée dans les meilleures conditions d'asepsie) – et cela gratuitement; si elles apprennent qu'il n'est pas besoin de faire sept ans d'études pour pratiquer cette méthode, elles risquent de déserter les circuits commerciaux de l'avortement et de dénoncer la collusion des médecins, de la police et de la justice, qui leur fait payer cher, dans tous les sens du terme, la liberté qu'elles prennent en refusant une grossesse.

Il ne faut pas oublier que la loi Neuwirth autorisait, en 1967, les méthodes contraceptives efficaces. Mais il a fallu attendre 1972 pour qu'apparaisse un enseignement dans ce domaine à la faculté de médecine. Et cet enseignement est limité aux seuls gynécologues : un généraliste n'entend pas parler de la pilule à la faculté. Ignorance, donc, des médecins qui deviennent facilement les victimes et les agents d'une propagande mensongère. Combien de femmes veulent avorter, parce qu'un médecin leur a interdit l'usage de la pilule pour des raisons pseudo-scientifiques? Ce sont eux, ces propagandistes malhonnêtes, ces médecins imbus de leur « savoir », qui incitent à l'avortement.

Une loi est en préparation, qui est censée libéraliser l'avortement. Or il suffit de l'examiner.

Quand pourra-t-on avorter? En cas de viol, d'inceste, d'anomalie certaine chez l'embryon, et quand la naissance risquerait de provoquer des « troubles psychiques » chez la mère. Donc, dans un nombre de cas strictement limités.

Qui prendra la décision de l'avortement? Deux médecins. Donc, renforcement d'un pouvoir médical, déjà grand, trop grand. Mais qui devient intolérable lorsqu'il se double d'un pouvoir « psychologique » dont on connaît déjà les incompétences et les abus lorsqu'il s'applique aux internements, aux expertises médico-légales, à l'« enfance en danger », aux jeunes « prédélinquants ».

Où pourra-t-on avorter? En milieu hospitalier, c'est-à-dire dans les hôpitaux et sans doute dans les cliniques privées. Il y aura alors deux circuits d'avortement : l'un, hospitalier et restrictif pour les pauvres, l'autre, privé, libéral – et coûteux. Ainsi ne seront pas perdus les profits séculaires du vieil avortement.

Or, sur ces trois points, le G.I.S. est en désaccord : il tient au droit à l'avortement; il ne veut pas que les médecins soient les seuls à en détenir la décision; il ne veut pas d'un avortement au double bénéfice de ceux qui ont le pouvoir d'en tirer profit.

Pourquoi cherche-t-on à inculper plusieurs membres du G.I.S. et, d'une façon bien significative, un non-médecin parmi eux? C'est qu'on veut opposer, sans doute avant le vote de la loi et pour se concilier les bien-pensants, d'un côté les « bons médecins », auxquels on donnera tout pouvoir et tout bénéfice, et, de l'autre, ceux qui, de l'avortement, de la contraception, du libre usage de son corps, veulent faire des droits.

129 *Premières discussions, premiers balbutiements : la ville est-elle une force productive ou d'antiproduction?*

« Premières discussions, premiers balbutiements : la ville est-elle une force productive ou d'antiproduction? » (entretien avec F. Fourquet et F. Guattari, réalisé en mai 1972), *Recherches*, n° 13 : *Généalogie du capital*, t. I : *Les Équipements du pouvoir*, décembre 1973, pp. 27-31.

F. Guattari : Si la ville est un moment de densité des équipements, on peut dire qu'elle est le corps sans organes des équipements. Les équipements s'accrochent sur la pseudo-totalisation, insaisissable, de ce corps sans organes qui n'est celui du désir que dans les rêves, rêves de villes du cinéma expressionniste allemand ou de la Jérusa-

lem céleste. Le corps sans organes-ville est plus généralement comme le capital, ville-cité militaire, ville du capital commercial, etc. Mais de ce qu'il est, à la limite, corps sans organes du désir, il reste que toutes les reterritorialisations du pouvoir politique se font sur la ville.

La ville est la structure totalisant les équipements, eux-mêmes machines du *socius*. La ville est le seuil de densité des machines du *socius*. Peu importe alors que les définitions de l'équipement collectif le lient à la ville ou à l'État, peu importe même que l'équipement paraisse extérieur à la ville (la flotte d'Athènes, par exemple); on peut imaginer des villes nomades, comme chez les Touareg. Ils portent une ville en puissance parce qu'ils portent un pouvoir politique qui peut recentrer les machines du *socius*.

La ville serait partout si n'était défini le seuil de son surgissement : l'*Urstaat* et la machine d'écriture marquent ce seuil, seuil de la ville et de la totalisation des équipements collectifs. C'est le signifiant despotique. En deçà, il y a des structures de pouvoir politique, des territorialités villageoises, mais pas d'équipements collectifs. C'est à partir du moment où s'opère le décollage d'un signifiant que la territorialité de la ville devient déterritorialisation de flux; la ville est le lieu où sont déterritorialisées les communautés primitives, elle est l'objet détaché des communautés primitives, et le flux permettant ce passage, le surcodage, à travers les impôts, les hommes..., c'est un flux d'écriture despotique. Il y a donc différentes définitions possibles de la ville, selon la conjonction des flux déterritorialisés, qu'ils soient d'écriture, de monnaie, de capital ou autres. Et de plus en plus s'identifient la ville et le corps sans organes du capital : de la capitale au capital. Du même coup, les équipements comme machines sont reterritorialisés. Des flux déterritorialisés constituent la ville, flux matériels supports de flux déterritorialisés, et la ville reterritorialise les flux les plus déterritorialisés à une époque donnée : la législation de Venise au Moyen Âge empêche le capital de naître.

L'inconscient social, ce sont les équipements collectifs en tant que tels. Il n'y en a pas d'autre. Ils travaillent toutes les structures de la représentation. L'équipement collectif n'est saisi que dans l'univers de la représentation; le concept d'équipement collectif renvoie précisément à la représentation parce que totalisant. Mais le premier équipement collectif, c'est bien la langue, qui permet un encodage des éléments disjoints. Une ville sans écriture, est-ce que ça existe? Le flux d'écriture permet le dégagement d'une surface d'inscription, d'un corps sans organes, d'un objet détaché d'un flux plus déterritorialisé que les autres, qui puisse les connecter tous, ces flux de

pierres, de corvées, etc., un redistributeur qui ne fonctionnera comme machine autonomisée du seigneur qu'en assurant l'encodage des flux déterritorialisés. La ville c'est le corps sans organes de la machine d'écriture.

F. Fourquet : La première forme d'écriture est la comptabilité, la quantification de quelque chose qui n'a aucune raison de l'être : des flux. Mais pas tous les flux : seulement ceux que le despote prélève et détache pour les stocker. De la même façon, le capital n'est pas autre chose que du surproduit cristallisé. La ville réunit tous ces flux, les rassemble, les coupe et les recoupe dans tous les sens et quelle que soit leur nature : flux d'objets matériels, flux informatifs, etc. C'est la fonction des équipements collectifs : enregistrer, figer, stocker les flux. Il n'y a pas d'autre machine sociale; à la différence de l'usage actuel du terme « équipements collectifs », qui, dans le discours des aménageurs, s'oppose à « activités » (usines, bureaux, commerces, etc.), qui, pourtant, sont les équipements collectifs réels par excellence!

F. Guattari : Équipements de production et équipements collectifs ne s'opposent que dans le cadre d'un ensemble qui les englobe. Ensuite, on peut relativement ventiler entre équipements d'antiproduction et équipements de production. Mais, dans le capitalisme, la différence est presque impossible à faire. Au contraire, dans le despotisme oriental, tous les équipements sont d'antiproduction, la production étant pour l'essentiel sur les territorialités primitives. Ils ne deviennent équipements collectifs que pour autant qu'ils fonctionnent pour le despote. L'essence de la ville despotique est son activité d'antiproduction, d'encodage, de surcodage despotique qui règle les flux productifs. Elle est la surface d'inscription de tous les systèmes de codage des flux déterritorialisés par rapport aux systèmes productifs territorialisés antérieurs. Il n'y a donc pas un travail spécifique de production de la ville, mais une spécification politique de la ville, qui aussitôt éclate en segments productifs que sont les équipements collectifs; elle fonctionne comme un corps sans organes, stase inengendrée de totalisation de tous les flux décodés, elle éclate aussitôt en mille morceaux qui sont des entités productives, des équipements collectifs, qui se distinguent des autres modes de production en ce qu'ils dépendent de l'encodage despotique.

F. Fourquet : Démesure du despote qui mesure les flux... Après l'émergence de la ville on ne voit plus que le corps monstrueux de l'État (Égypte, Sumer) et sa boulimie militaire. Extension démesurée de l'État comme tel, né de la ville pour la détruire aussitôt.

F. Guattari : Le corps sans organe est fait pour aplatir, saisir, retenir; mais c'est impossible : ça fuit de tous les côtés. Comme tous les systèmes machiniques, ça se détraque. Le scribe, par exemple, qui est là pour compter, se met, comme un pervers, un salaud, à jouer avec les signes, à faire des poèmes. Ce dont on se sert pour contenir est encore plus dangereux que la situation antérieure : on se sert de l'écriture pour colmater une segmentarité, et ça devient des équipements scientifiques, des mathématiques... La ville est le corps sans organes de l'écriture, mais pas n'importe laquelle. Quand on a foutu ça dans le système, on n'en a jamais fini avec l'écriture.

La ville, ça ne devrait pas exister : le despote suffit. L'idéal du despotisme, c'est Gengis Khan : tout détruire (sauf les artisans). Mais, sans ville, il n'arrive pas à surcoder les territorialités primitives. Le capital est aussi de l'antiproduction; lui aussi, il se ferait des pyramides s'il pouvait : mais la pyramide du capital court devant lui, les signes bourgeonnent et foutent le camp de tous les côtés. Le corps sans organe du capital est l'idéal de maîtrise des flux décodés : il est toujours en retard sur le machinisme, sur l'innovation. Pour utiliser la distinction de Hjelmslev, toutes les formes d'expression du capital sont là pour contenir son idéal de contenu : les capitalistes sont là pour empêcher le capital de se répandre, mais ils ne le peuvent pas. Le capitaliste s'exproprie lui-même dans le mouvement même du capital : la classe capitaliste a la même fonction que l'*Urstaat*.

La ville est une projection spatiale, une forme de reterritorialisation, de blocage. La ville despotique originaire est un camp militaire où on enfermait les soldats pour empêcher les flux de soldats de se répandre... fermeture de la ville. L'idéal de reterritorialisation des flux décodés s'incarne dans l'idéal de l'*Urstaat*. Mais ce n'est pas possible : les flux mis en œuvre se mettent à fonctionner, à tourner. Ce sont les équipements collectifs. Ça se met à travailler tout seul. Ça se disperse, ça grouille. L'équipement collectif, c'est pour faire tenir quelque chose qui, par essence, ne peut pas tenir.

F. Fourquet : La ville n'est pas la simple projection dans l'espace inerte de flux qui ont leur logique ailleurs. La ville, en tant que telle, est une force productive; en elle-même, dans sa spatialité, elle a une fonction productive, elle est autre chose que la somme des équipements collectifs juxtaposés. On ne peut pour la définir se limiter à certains critères de dispersion, de proximité et d'éloignement, de densité et de concentration... Elle est un moyen de production, une valeur d'usage pour la production.

F. Guattari : La fonction de l'équipement collectif, c'est de produire du *socius*, de la ville. Le camp militaire romain produit des villes sur le *limes*. La ville est composée par la connexion de systèmes machiniques confluents. Elle définit une logique matérielle, une ordination interne : dans la ville du Moyen Âge, le coup d'envoi moteur pouvait être religieux, royal ou ducal, militaire, commercial, etc. On peut penser à l'accumulation primitive de *socius* de la ville, à une « plus-value de code » préalable à la constitution d'une « plus-value de flux » décodée. Tendanciellement, les villes nouvelles d'aujourd'hui ne sont plus que du capital accumulé.

M. Foucault : Je voudrais indiquer quelques questions qu'il faut poser à propos de tout équipement collectif.

1) Par quel type de propriété se définit l'équipement collectif? Le moulin seigneurial au Moyen Âge est privé, mais en un sens seulement : il faut distinguer l'appropriation collective de l'usage collectif. Le statut de propriété de ces équipements est à étudier. Il faudrait comprendre, dans les équipements collectifs du Moyen Âge, le moulin, la route, mais aussi la bibliothèque monastique, le corpus de savoir agronomique entre les mains d'un monastère, par exemple. Le mode d'appropriation des équipements collectifs est très variable.

2) La fonction de l'équipement collectif est d'être un service, mais comment fonctionne ce service? À qui est-il ouvert ou réservé? Quels sont les critères de délimitation? Ou encore : quel bénéfice en tire celui qui l'utilise? Mais aussi quel profit (et pas forcément économique) en tire celui qui a assuré la mise en place de l'équipement collectif? Bref, la direction double, ou plutôt multiple, de l'équipement collectif.

3) L'équipement collectif a un effet productif : le gué, la route, le pont permettent un accroissement de richesses. Mais quel type de production? Ou quelle place dans le système de production?

4) Un rapport de pouvoir sous-tend l'existence de l'équipement collectif et son fonctionnement (par exemple, la route à péage ou le moulin banal actualisent un certain rapport de pouvoir; l'école, un autre).

5) L'implication généalogique : comment, à partir de là, se diversifient un certain nombre d'effets. Il s'agira de montrer, par exemple, comment l'urbanisation se fait à partir de l'équipement collectif. Ville et équipement collectif ne sont pas équivalents : la forêt domaniale, la prairie communale, lieux de production comme une usine de ciment, à quelles inductions et cristallisations donnent-elles naissance? Comment le processus d'urbanisation s'accroche-t-il sur l'équipement collectif? Soit qu'il préexiste (pont, moulin), soit qu'il se constitue comme équipement collectif urbain.

130 *Arrachés par d'énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l'histoire, nous mettons laborieusement en chantier des « catégories logiques »*

« Arrachés par d'énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l'histoire, nous mettons laborieusement en chantier des " catégories logiques " » (entretien avec G. Deleuze et F. Guattari, réalisé en septembre 1972), *Recherches*, n° 13 : *Généalogie du capital*, t. I : *Les Équipements du pouvoir*, décembre 1973, pp. 183-186.

G. Deleuze : Il ne se dégage aucune catégorie du texte que vous proposez *. Par exemple, on aurait pu considérer trois types de structures dans les équipements collectifs – structures d'investissement, structures de service public et structures d'assistance ou de pseudo-assistance – et poser qu'il peut y avoir des rapports d'opposition entre ces diverses structures. Ainsi *l'autoroute* constitue une structure d'investissement, avec assistance policière, et disparition de toute notion de service public.

La méthode du texte, au contraire, a pris des séquences *historiques*, mais pas des *catégories logiques* : c'est pourquoi il n'y a pas de plan qui s'en dégage.

On aurait pu prendre l'exemple des *dancings à la campagne* : à la campagne, un dancing, c'est un équipement collectif; les jeunes y subissent également un racket de la part des truands; ça, c'est l'aspect investissement de l'équipement collectif. La police, elle, veille autour, prête à intervenir : c'est l'assistance répressive. Or là, c'est le droit d'usage qui devrait définir l'équipement collectif, et non, comme c'est le cas, le droit de consommation. Ces deux dimensions s'opposent dans l'équipement collectif : le consommateur, en effet, celui qui n'a pas le droit d'usage, est bien opposé à l'usager.

F. Guattari : Pour pouvoir mettre dans la production des flux de travail décodés, flux de femmes ou flux d'enfants, il faut qu'un certain nombre d'équipements soient aménagés pour permettre la préformation de ces flux.

Cette conception permet de prendre le contre-pied de l'abord actuel des équipements collectifs, qui procède par catégories fondamentales, telles les fonctions de la Charte d'Athènes (habiter, circuler, se recréer, travailler, comme catégories naturelles) auxquelles les équipements collectifs doivent répondre.

Ici, c'est tout à fait le contraire, car : éduquer, mettre en crèche, à l'hôpital, faire circuler, etc., ce ne sont pas du tout des fonctions, des facultés d'un instrument général séparé, mais ce sont des axiomes, qui ne sont compréhensibles que déterminés les uns par rapport aux autres. Loin donc de comprendre la nature d'un équipement à partir des formes spatialisées qu'il prend, il faut d'abord comprendre quelle sorte d'axiomatique est impliquée. De sorte qu'on va assister à des modifications corrélatives sur la conception d'un bureau, d'une circulation, de pièces donnant sur un local de direction, la conception d'une entrée, d'une cour...

Il y a peut-être à trouver un certain synchronisme : quand il y a une certaine mutation qui implique que la ville comme corps sans organe et les équipements collectifs comme axiomes du capital impliquent une mutation (entrée massive de flux décodés : travail dans les manufactures, etc.), tout va être modifié corrélativement. On pourrait voir comment, sur des exemples précis, on obtient cette « personnologisation » des flux. Par exemple, un certain type de rapport de la femme dans la production va modifier la conception de la crèche, d'où, vingt ans après, celle de l'école, sans doute de la formation professionnelle, peut-être de la prison. Il faut donc essayer d'avoir un arbre d'implication, à partir d'une mutation donnée. Autre exemple : l'incidence sur les équipements collectifs de l'entrée de la femme dans la production pendant la guerre de 1914.

Il n'y a pas en soi un équipement : il y a une constellation d'équipements; de même qu'il n'y a pas en soi une ville, mais une constellation de villes.

M. Foucault : Ce qui m'a séduit dans votre texte, c'est la manière dont vous établissez le caractère non opératoire de la notion de ville. Il me semble qu'on peut faire apparaître trois fonctions des équipements collectifs qui peuvent parfaitement s'entrecroiser dans un seul et même équipement. Je voudrais essayer de les désigner à propos d'un seul exemple, la route.

Première fonction de la route : produire de la production. Il s'agit de faire en sorte qu'il puisse y avoir une production comportant un surplus et permettant ainsi un prélèvement. Route qui draine de la main-d'œuvre, qui permet d'apporter des instruments, de convoyer de la matière première, d'emporter les redevances. Chemin des champs ou de la mine, de la récolte et des dîmes. Ce chemin a été l'un des éléments de cristallisation du pouvoir étatique.

* Il s'agit d'un texte rédigé en septembre 1971 par F. Fourquet, L. Murard et M.-T. Vernet-Straggiotti en réponse à un appel d'offres d'un service public de recherche et qui constitue le premier chapitre du recueil *Généalogie du capital*, t. I : *Les Équipements du pouvoir*; chap. I, « La ville-ordinateur », pp. 15-21.

Autour de cette fonction première de la route, deux personnages : l'agent du pouvoir, le collecteur d'impôts, l'agent des redevances ou le « procureur fiscal » : bref, celui qui relève des droits. En face de lui, comme personnage antithétique, le bandit, celui qui prélève lui aussi, mais contre l'agent du pouvoir – le pillard.

Deuxième fonction : produire de la demande. Il s'agit de constituer une demande maximale ou du moins une demande répondant aux surplus de production. La route conduit au marché, elle engendre des lieux de marché, elle convoie des marchandises, des vendeurs et des acheteurs. À cette fonction est liée toute une réglementation de ce qu'on peut mettre sur le marché, des prix à pratiquer, des lieux où on peut faire commerce. Deux personnages s'affrontent : l'inspecteur, le contrôleur, l'agent des douanes et des péages; et, en face de lui, le contrebandier, le colporteur. Mandrin ne prélève pas de marchandises; au contraire, il en offre, à profusion, hors taxes et hors droit. Cette fonction de l'équipement collectif appelle la mise en place de l'État mercantiliste.

Troisième fonction : normaliser, ajuster la production de production et la production de demande. La route comme pièce dans un « aménagement du territoire » : ou, d'une façon plus resserrée encore, l'autoroute qui « consomme » elle-même les voitures dont elle assure la production. À un bout de cette route, l'ingénieur des travaux publics, régulateur – agent et sujet de la règle, pouvoir de normalisation et type de normalité (les écoles d'ingénieurs authentifient un savoir, attribuent un pouvoir et fournissent des modèles sociaux : être polytechnicien) –, et, à l'autre bout, celui qui est « hors circuit », ou bien parce qu'il est l'éternel agité, le vagabond qui ne va nulle part, ou bien parce qu'il est le « demeuré », immobile dans son coin, reste archaïque et sauvage d'avant la route : dans les deux cas, un anormal. Nécessité d'un État disciplinaire, corrélatif de l'État industriel.

Ce n'est pas la même chronologie. C'est un repérage d'éléments fonctionnels dans un équipement collectif choisi comme exemple. On aurait pu en prendre un autre. L'*éducation* produit des producteurs, elle produit des demandeurs et en même temps elle normalise, classe, répartit, impose des règles et indique la limite du pathologique.

G. Deleuze : Ce que vient de dire Michel est un cas typique de catégories d'équipements collectifs qui ne se confondent pas avec les espèces. Le but ne serait-il pas en effet d'assigner des catégories qui, dans chaque contexte historique et dans chaque cas, sont susceptibles de varier les unes avec les autres? Ainsi, il y a des cas où

l'aspect production l'emporte sur la demande, d'après la conjoncture économique, politique, etc.

Il faut alors faire un jeu de catégories variables, dont les rapports soient variables... Repérons trois aspects des équipements collectifs, proches de la distinction que propose Michel.

Premier aspect : l'investissement. C'est proche de la production de production. La crèche est production de production et en même temps investissement, en tant qu'elle permet aux femmes de travailler. Ça consiste à traiter toujours quelqu'un comme producteur, au moins potentiel.

Deuxième aspect : contrôle, assistance, quadrillage, avec au besoin des équipements collectifs qui privilégient cet aspect. Ça consiste à toujours traiter quelqu'un comme consommateur.

Troisième aspect : c'est l'aspect service public. Il est complètement évacué en régime capitaliste. Il consiste à considérer le citoyen comme un usager; il se définit par le droit d'usage, c'est-à-dire le droit démocratique par excellence en dehors de toute opération de quadrillage. Le *droit d'usage*, c'est la communauté. L'investissement, c'est l'État, la police. L'autoroute aujourd'hui, c'est du nomadisme canalisé, du quadrillage, alors que le service public implique un nomadisme généralisé. Ainsi, il faudrait demander à chaque équipement collectif quelle est sa part de production de la production, production de la demande, régulation. Il y a d'autant plus service public qu'il y a moins de consommation, d'appel à la consommation et d'assistance.

M. Foucault : Il y a eu une époque où la formation d'instruments de production de la production, tel le moulin, ne pouvait être confiée qu'à un pouvoir politique qui était également un pouvoir fiscal; elle leur était afférente; ça ne relevait pas de la propriété privée. Puis on assiste à un bascul : les instruments de production de la production passent sous le régime de la propriété privée; l'État est alors chargé de la production de la demande; c'est alors que l'on a créé des services publics (marchés, routes, postes...) en vue de l'usage; il n'y a pas d'investissement privé dans ces services publics, mais seulement des usagers. Actuellement, on s'aperçoit que cette production de la demande est elle-même rentable, et qu'on peut y investir; elle était confiée à l'État et mise en œuvre par des fonctionnaires; elle entre désormais dans les circuits de profits privés : ainsi, la publicité, la privatisation des autoroutes, celle aussi, peut-être, du téléphone.

La nouvelle fonction étatique qui apparaît est celle de la mise en équilibre de la production de la production avec la production de la

demande. Le rôle de l'État, ça va être de plus en plus : la police, l'hôpital, le partage fou/non-fou. Et puis la normalisation, peut-être, les hôpitaux psychiatriques, voire les prisons seront directement pris en charge par l'industrie pharmaceutique, quand les internés seront tous traités aux neuroleptiques. Désétatisation des équipements collectifs qui avaient été des points d'ancrage du pouvoir d'État.

La différence des utopies socialistes d'avec les utopies capitalistes, c'est que les utopies capitalistes, elles, se sont réalisées. En 1840, 40 000 ouvrières vivaient dans des usines-couvents entre les mains des bonnes sœurs. Dans le Nord, la ville, l'habitation, le chemin, tout ça appartient à l'usine (et encore maintenant, par exemple, aux corons, à Bruay-en-Artois). Ça s'accrochait à l'État de deux façons : par le système des banques et par l'armée (les industriels demandaient à l'État d'établir des garnisons autour des grands centres industriels : cas de Lyon après 1834). Actuellement, on a privatisé cette forme de répression; on lui a donné la forme d'une instance de contrôle du normal : psychologue, police privée, syndicats, comités d'entreprise : on ne fait plus appel à l'armée. À l'inverse, on confie à l'État un certain nombre d'équipements collectifs qui, autrefois, étaient réservés au privé : il n'y a plus de cités ouvrières, il y a des H.L.M. qui reposent sur l'appareil d'État. Il y a eu un chassé-croisé.

131 *La société punitive*

« La société punitive », *Annuaire du Collège de France, 73e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1972-1973*, 1973, pp. 255-267.

Dans le régime pénal de l'âge classique, on peut retrouver, mêlées les unes aux autres, quatre grandes formes de tactique punitive – quatre formes qui ont des origines historiques différentes, qui ont eu chacune, selon les sociétés et les époques, un rôle, sinon exclusif, du moins privilégié.

1) Exiler, chasser, bannir, expulser hors des frontières, interdire certains lieux, détruire le foyer, effacer le lieu de naissance, confisquer les biens et les propriétés.

2) Organiser une compensation, imposer un rachat, convertir le dommage provoqué en une dette à rembourser, reconvertir le délit en obligation financière.

3) Exposer, marquer, blesser, amputer, faire une cicatrice, déposer un signe sur le visage ou sur l'épaule, imposer une diminution artificielle et visible, supplicier, bref, s'emparer du corps et y inscrire les marques du pouvoir.

4) Enfermer.

À titre d'hypothèse peut-on distinguer, selon les types de punition qu'elles ont privilégiés, des sociétés à bannissement (société grecque), des sociétés à rachat (sociétés germaniques), des sociétés à marquage (sociétés occidentales à la fin du Moyen Âge) et des sociétés qui enferment, la nôtre?

La nôtre, depuis la fin du XVIIIe siècle seulement. Car une chose est certaine : la détention, l'emprisonnement ne font pas partie du système pénal européen avant les grandes réformes des années 1780-1820. Les juristes du XVIIIe siècle sont unanimes sur ce point : « La prison n'est pas regardée comme une peine suivant notre droit civil... quoique les princes, pour des raisons d'État, se portent quelquefois à infliger cette peine, ce sont des coups d'autorité, et la justice ordinaire ne fait pas usage de ces sortes de condamnations » (Serpillon, *Code criminel*, 1767 *). Mais on peut dire déjà qu'une telle insistance à *refuser* tout caractère pénal à l'emprisonnement indique une incertitude qui croît. En tout cas, les enfermements qui se pratiquent au XVIIe et au XVIIIe siècle demeurent en marge du système pénal, même s'ils en sont tout voisins et s'ils ne cessent de s'en approcher :

– enfermement-gage, celui que pratique la justice pendant l'instruction d'une affaire criminelle, le créancier jusqu'au remboursement de la dette, ou le pouvoir royal quand il redoute un ennemi. Il s'agit moins de punir une faute que de s'assurer d'une personne;

– enfermement-substitut : celui qu'on impose à quelqu'un qui ne relève pas de la justice criminelle (soit à cause de la nature de ses fautes, qui sont seulement de l'ordre de la moralité ou de la conduite; soit par un privilège de statut : les tribunaux ecclésiastiques, qui, depuis 1629, n'ont plus le droit de prononcer des peines de prison au sens strict, peuvent ordonner au coupable de se retirer dans un couvent; la lettre de cachet est souvent un moyen pour le privilégié d'échapper à la justice criminelle; les femmes sont envoyées dans les maisons de force pour des fautes que les hommes vont expier aux galères).

Il faut noter que (sauf dans ce dernier cas) cet emprisonnement-

* Serpillon (F.), *Code criminel, ou Commentaire sur l'ordonnance de 1670*. Lyon, Perisse, 1767, vol. II, titre XXV : *Des sentences, jugements et arrêts*, article 13, § 33, p. 1095.

substitut se caractérise en général par le fait qu'il n'est pas décidé par le pouvoir judiciaire; que sa durée n'est pas fixée une fois pour toutes et qu'elle dépend d'une fin hypothétique : la correction. Punition plutôt que peine.

Or une cinquantaine d'années après les grands monuments du droit criminel classique (Serpillon, Jousse *, Muyart de Vouglans **), la prison est devenue la forme générale de pénalité.

En 1831, Rémusat, dans une intervention à la Chambre, disait : « Qu'est-ce que le système de pénalité admis par la nouvelle loi? C'est l'incarcération sous toutes ses formes. Comparez en effet les quatre peines principales qui restent dans le Code pénal. Les travaux forcés sont une forme de l'incarcération. Le bagne est une prison en plein air. La détention, la réclusion, l'emprisonnement correctionnel ne sont en quelque sorte que des noms divers d'un même châtiment ***. » Et Van Meenen, ouvrant le IIe congrès pénitentiaire à Bruxelles, rappelait le temps de sa jeunesse où la terre était encore couverte « de roues, de gibets, de potences et de piloris », avec « des squelettes hideusement étendus » ****. Tout se passe comme si la prison, punition parapénale avait, à la fin du XVIIIe siècle, fait son entrée à l'intérieur de la pénalité et en avait occupé très rapidement tout l'espace. De cette invasion aussitôt triomphante le Code criminel autrichien, rédigé sous Joseph II, donne le témoignage le plus manifeste.

L'organisation d'une pénalité d'enfermement n'est pas simplement récente; elle est énigmatique.

Au moment même où elle se mettait en plan, elle était l'objet de très violentes critiques. Critiques formulées à partir de principes fondamentaux. Mais aussi formulées à partir de tous les dysfonctionnements que la prison pouvait induire dans le système pénal et dans la société en général.

1) La prison empêche le pouvoir judiciaire de contrôler et de vérifier l'application des peines. La loi ne pénètre pas dans les prisons, disait Decazes en 1818.

2) La prison, en mêlant les uns aux autres des condamnés à la

* Jousse (D.), *Traité de la justice criminelle de France*, Paris, Debure, 1771, 4 vol.

** Muyart de Vouglans (P.), *Institutes au droit criminel, ou Principes généraux en ces matières*, Paris, Le Breton, 1757.

*** Rémusat (C.), « Discussion du projet de loi relatif à des réformes dans la législation pénale » (Chambre des députés, 1er décembre 1831), *Archives parlementaires*, IIe série, Paris, Paul Dupont, 1889, p. 185.

**** Van Meenen (président à la Cour de cassation de Bruxelles), « Discours d'ouverture du IIe congrès international pénitentiaire » (20-23 septembre 1847, Bruxelles), *Débats du Congrès pénitentiaire de Bruxelles*, Deltombe, 1847, p. 20.

fois différents et isolés, constitue une communauté homogène de criminels qui deviennent solidaires dans l'enfermement et le resteront à l'extérieur. La prison fabrique une véritable armée d'ennemis intérieurs.

3) En donnant aux condamnés un abri, de la nourriture, des vêtements et souvent du travail, la prison fait aux condamnés un sort préférable parfois à celui des ouvriers. Non seulement elle ne peut avoir d'effet de dissuation, mais elle attire à la délinquance.

4) De prison sortent des gens que leurs habitudes et l'infamie dont ils sont marqués vouent définitivement à la criminalité.

Tout de suite, donc, la prison est dénoncée comme un instrument qui, dans les marges de la justice, fabrique ceux que cette justice enverra ou renverra en prison. Le cercle carcéral est clairement dénoncé dès les années 1815-1830. À ces critiques il y eut successivement trois réponses :

– imaginer une alternative à la prison qui en garde les effets positifs (la ségrégation des criminels, leur mise hors circuit par rapport à la société) et en supprime les conséquences dangereuses (leur remise en circulation). On reprend pour cela le vieux système de la transportation que les Britanniques avaient interrompu au moment de la guerre d'Indépendance et restauré après 1790 vers l'Australie. Les grandes discussions autour de Botany Bay ont lieu en France autour des années 1824-1830. En fait, la déportation-colonisation ne se substituera jamais à l'emprisonnement; elle jouera, à l'époque des grandes conquêtes coloniales, un rôle complexe dans les circuits contrôlés de la délinquance. Tout un ensemble constitué par les groupes de colons plus ou moins volontaires, les régiments coloniaux, les bataillons d'Afrique, la Légion étrangère, Cayenne viendra, au cours du XIXe siècle, fonctionner en corrélation avec une pénalité qui demeurera essentiellement carcérale;

– réformer le système interne de la prison, de manière qu'elle cesse de fabriquer cette armée des périls intérieurs. C'est là le but qui a été désigné à travers toute l'Europe comme la « réforme pénitentiaire ». On peut lui donner comme repères chronologiques les *Leçons sur les prisons* de Julius (1828) *, d'une part, et, de l'autre, le Congrès de Bruxelles en 1847. Cette réforme comprend trois aspects principaux : isolement complet ou partiel des détenus à l'intérieur des prisons (discussions autour des systèmes d'Auburn et de Pennsylvanie); moralisation des condamnés par le travail, l'instruction,

* Julius (N. H.), *Vorselungen über die Gefängnisskunde*, Berlin, Stuhr, 1828 (*Leçons sur les prisons, présentées en forme de cours au public de Berlin en l'année 1827*, trad. Lagarmitte, Paris, F. Levrault, 1831, 2 vol.).

la religion, les récompenses, les réductions de peines; développement des institutions parapénales de prévention, ou de récupération, ou de contrôle. Or ces réformes, auxquelles les révolutions de 1848 ont mis fin, n'ont en rien modifié les dysfonctionnements de la prison dénoncés dans la période précédente;

– donner finalement un statut anthropologique au cercle carcéral; substituer au vieux projet de Julius et de Charles Lucas * (fonder une « science des prisons » capable de donner les principes architecturaux, administratifs, pédagogiques d'une institution qui « corrige ») une « science des criminels » qui puisse les caractériser dans leur spécificité et définir les modes de réaction sociale adaptés à leur cas. La classe des délinquants, à laquelle le circuit carcéral donnait une part au moins de son autonomie, et dont il assurait à la fois l'isolement et le bouclage, apparaît alors comme déviation psychosociologique. Déviation qui relève d'un discours « scientifique » (où vont se précipiter des analyses psychopathologiques, psychiatriques, psychanalytiques, sociologiques); déviation à propos de laquelle on se demandera si la prison constitue bien une réponse ou un traitement approprié.

Ce qu'au début du XIXe siècle et avec d'autres mots on reprochait à la prison (constituer une population « marginale » de « délinquants ») est pris maintenant comme fatalité. Non seulement on l'accepte comme un fait, mais on le constitue comme donnée primordiale. L'effet « délinquance » produit par la prison devient problème de la délinquance auquel la prison doit donner une réponse adaptée. Retournement criminologique du cercle carcéral.

*

Il faut se demander comment un tel retournement a été possible; comment des effets dénoncés et critiqués ont pu, au bout du compte, être pris en charge comme données fondamentales pour une analyse scientifique de la criminalité; comment il a pu se faire que la prison, institution récente, fragile, critiquable et critiquée, se soit enfoncée dans le champ institutionnel à une profondeur telle que le mécanisme de ses effets a pu se donner pour une constante anthropologique; quelle est finalement la raison d'être de la prison; à quelle exigence fonctionnelle elle s'est trouvée répondre.

Il est d'autant plus nécessaire de poser la question et surtout plus difficile d'y répondre qu'on voit mal la genèse « idéologique » de

* Lucas (C.), *De la réforme des prisons, ou de la théorie de l'emprisonnement, de ses principes, de ses moyens et de ses conditions pratiques*, Paris, Legrand et Bergounioux, 1836-1838, 3 vol.

l'institution. On pourrait croire en effet que la prison a bien été dénoncée, et très tôt, dans ses conséquences pratiques; mais qu'elle était si fortement liée à la nouvelle théorie pénale (celle qui préside à l'élaboration du code du XIXe) qu'il a bien fallu l'accepter avec elle; ou encore qu'il faudrait remettre en chantier, et de fond en comble, cette théorie si on voulait faire une politique radicale de la prison.

Or, de ce point de vue, l'examen des théories pénales de la seconde moitié du XVIIIe siècle donne des résultats assez surprenants. Aucun des grands réformateurs, qu'ils soient théoriciens comme Beccaria, juristes comme Servan, législateurs comme Le Peletier de Saint-Fargeau, l'un et l'autre à la fois comme Brissot, ne proposent la prison comme peine universelle ou même majeure. D'une façon générale, dans toutes ces élaborations, le criminel est défini comme l'ennemi de la société. En cela, les réformateurs reprennent et transforment ce qui avait été le résultat de toute une évolution politique et institutionnelle depuis le Moyen Âge : la substitution, au règlement du litige, d'une poursuite publique. Le procureur du roi, en intervenant, désigne l'infraction non seulement comme atteinte à une personne ou à un intérêt privé, mais comme attentat à la souveraineté du roi. Commentant les lois anglaises, Blackstone disait que le procureur défend à la fois la souveraineté du roi et les intérêts de la société *. En bref, les réformateurs dans leur grande majorité, à partir de Beccaria, ont cherché à définir la notion de crime, le rôle de la partie publique et la nécessité d'une punition, à partir du seul intérêt de la société ou du seul besoin de la protéger. Le criminel lèse avant tout la société; rompant le pacte social, il se constitue en elle comme un ennemi intérieur. De ce principe général dérive un certain nombre de conséquences :

1) Chaque société, selon ses besoins propres, devra moduler l'échelle des peines. Puisque le châtiment ne dérive pas de la faute elle-même mais du tort causé à la société ou du danger qu'elle lui fait courir, plus une société sera faible, mieux elle devra être prémunie, plus il lui faudra se montrer sévère. Donc, pas de modèle universel de la pénalité, relativité essentielle des peines.

2) Si la peine était expiation, il n'y aurait pas de mal à ce qu'elle soit trop forte; en tout cas, il serait difficile d'établir entre elle et le crime une juste proportion. Mais, s'il s'agit de protéger la société, on peut la calculer de manière qu'elle assure exactement cette fonction :

* Blackstone (sir W.), *Commentaries on the Law of England*, Oxford, Clarendon Press, 1758 (*Commentaire sur le code criminel d'Angleterre*, trad. abbé Goyer, Paris, Knapen, 1776).

au-delà, toute sévérité suppémentaire devient abus de pouvoir. La justice de la peine est dans son économie.

3) Le rôle de la peine est entièrement tourné vers l'extérieur et vers l'avenir : empêcher que le crime ne recommence. À la limite, un crime dont on saurait à coup sûr qu'il est le dernier n'aurait pas à être puni. Donc, mettre le coupable hors d'état de nuire et détourner les innocents de toute infraction semblable. La certitude de la peine, son caractère inévitable, plus que toute sévérité, constituent ici son efficacité.

Or, à partir de tels principes, il n'est pas possible de déduire ce qui se passera effectivement dans la pratique pénale, à savoir l'universalisation de la prison comme forme générale du châtiment. On voit au contraire apparaître des modèles punitifs très différents :

– l'un est ordonné à l'infamie, c'est-à-dire aux effets de l'opinion publique. L'infamie est une peine parfaite puisqu'elle est la réaction immédiate et spontanée de la société elle-même : elle varie avec chaque société; elle est graduée selon la nocivité de chaque crime; elle peut être révoquée par une réhabilitation publique; enfin, elle atteint le seul coupable. C'est donc une peine qui s'ajuste au crime sans avoir à passer par un code, sans avoir à être appliquée par un tribunal, sans risque d'être détournée par un pouvoir politique. Elle est exactement adéquate aux principes de la pénalité. « Le triomphe d'une bonne législation est lorsque l'opinion publique est assez forte pour punir seule les délits [...]. Heureux le peuple où le sentiment de l'honneur peut être l'unique loi. Il n'a presque pas besoin de législation. L'infamie, voilà son code pénal * »;

– un autre modèle mis en œuvre dans les projets de réformes est celui du talion. En imposant au coupable un châtiment de même type et de même gravité que le crime, on est sûr d'obtenir une pénalité à la fois graduée et exactement proportionnelle. La peine prend la forme d'une contre-attaque. Et, à condition que celle-ci soit prompte et inévitable, elle annule presque automatiquement les avantages attendus par l'infracteur, rendant le crime inutile. Le bénéfice du délit est brutalement ramené à zéro. Sans doute, le modèle du talion n'a jamais été proposé sous une forme détaillée; mais il a permis souvent de définir des types de punition. Beccaria, par exemple : « Les attentats contre les personnes doivent être punis de peines corporelles »; « les injures personnelles contre l'honneur doivent être pécuniaires ». On le trouve aussi sous la forme d'un

* Brissot de Warville (J.), *Théorie des lois criminelles*, Berlin, t. I, chap. II, section II, p. 187.

« talion moral » : punir le crime non point en retournant ses effets, mais en se retournant vers les débuts et les vices qui en sont la cause *. Le Peletier de Saint-Fargeau proposait à l'Assemblée nationale (21 mai 1791) : la douleur physique pour punir les crimes dont l'atrocité est le principe; le travail pénible pour punir les crimes dont la fainéantise est le principe; l'infamie pour punir les crimes inspirés par une âme « abjecte et dégradée » **;

– enfin, troisième modèle, la mise en esclavage au profit de la société. Une telle peine peut être graduée, dans son intensité et sa durée, selon le dommage fait à la collectivité. Elle se rattache à la faute par l'intermédiaire de cet intérêt lésé. Beccaria, à propos des voleurs : « L'esclavage temporaire met le travail et la personne du coupable au service de la société pour que cet état de dépendance totale la dédommage de l'injuste despotisme qu'il a exercé en violant le pacte social ***. » Brissot : « Que substituer à la peine de mort? l'esclavage qui met le coupable hors d'état de nuire à la société; le travail qui le rend utile; la douleur longue et permanente qui effraie ceux qui seraient tentés de l'imiter ****. »

Bien sûr, dans tous ces projets, la prison figure souvent comme l'une des peines possibles : soit comme condition du travail forcé, soit comme peine de talion pour ceux qui ont attenté à la liberté des autres. Mais elle n'apparaît pas comme la forme générale de la pénalité, ni la condition d'une transformation psychologique et morale du délinquant.

C'est dans les premières années du XIX[e] siècle qu'on verra les théoriciens accorder ce rôle à la prison. « L'emprisonnement est la peine par excellence dans les sociétés civilisées. Sa tendance est morale lorsqu'il est accompagné de l'obligation du travail » (P. Rossi, 1829) *****. Mais, à cette époque, la prison existera déjà comme instrument majeur de la pénalité. La prison, lieu d'amendement, est une réinterprétation d'une pratique de l'emprisonnement qui s'était répandue dans les années précédentes.

* Beccaria (C. de), *Dei Delitti e delle Pene*, Milan, 1764 (*Traité des délits et des peines*, trad. Collin de Plancy, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1979, chap. XXVII, p. 118; chap. XXVIII, p. 121; chap. XXX, p. 125).

** Le Peletier de Saint-Fargeau, « Rapport sur le projet de Code pénal » (Assemblée nationale, 23 mai 1791), *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*, Paris, Paul Dupont, 1887, 1[re] série, t. XXVI, p. 322.

*** Beccaria (C. de), *op. cit.*, p. 125.

**** Brissot de Warville (J.), *op. cit.*, p. 147.

***** Rossi (P. L.), *Traité de droit pénal*, livre III, chap. VIII, « De l'emprisonnement », Paris, A. Sautelet, 1829, p. 169.

*

La pratique de la prison n'était donc pas impliquée dans la théorie pénale. Elle est née ailleurs et s'est formée pour d'autres raisons. Et elle s'est imposée, en quelque sorte, de l'extérieur à la théorie pénale, qui se sera trouvée dans l'obligation de la justifier après coup, ce que fera Livingston, par exemple, en 1820, disant que la peine de prison a le quadruple avantage de pouvoir se diviser en autant de degrés qu'il y a de gravité dans les délits; d'empêcher la récidive; de permettre la correction; d'être suffisamment douce pour que les jurés n'hésitent pas à punir et pour que le peuple ne se révolte pas contre la loi *.

Pour comprendre le fonctionnement réel de la prison, sous son dysfonctionnement apparent, et son succès profond sous ses échecs de surface, il faut sans doute remonter à ces instances de contrôle parapénales dans lesquelles elle a figuré, comme on l'a vu au XVIIe et surtout au XVIIIe siècle.

Dans ces instances, l'enfermement joue un rôle qui comporte trois caractères distincts :

– il intervient, dans la distribution spatiale des individus, par l'emprisonnement temporaire des mendiants et des vagabonds. Sans doute des ordonnances (fin XVIIe et XVIIIe siècle) les condamnent-elles aux galères, du moins en cas de récidive. Mais l'enfermement reste de fait la punition la plus fréquente. Or, si on les enferme, c'est moins pour les fixer là où on les retient que pour les déplacer : leur interdire les villes, les renvoyer à la campagne, ou encore, les empêcher de rôder dans une région, les contraindre à aller là où on peut leur donner du travail. C'est une manière au moins négative de contrôler leur emplacement par rapport à l'appareil de production agricole ou manufacturière; une manière d'agir sur le flux de population tenant compte à la fois des nécessités de la production et du marché de l'emploi;

– l'enfermement intervient aussi au niveau de la conduite des individus. Il sanctionne à un niveau infrapénal des manières de vivre, des types de discours, des projets ou des intentions politiques, des comportements sexuels, des refus d'autorité, des bravades à l'opinion, des violences, etc. Bref, il intervient moins au nom de la loi qu'au nom de l'ordre et de la régularité. L'irrégulier, l'agité, le dangereux et l'infâme sont l'objet de l'enfermement. Alors que la pénalité punit l'infraction, il sanctionne, lui, le désordre;

* Livingston (F.), *Introductory Report to the System of Penal Law Prepared for the State of Louisiana*, La Nouvelle-Orléans, 1820 (*Rapport fait à l'Assemblée générale de l'État de la Louisiane sur le projet d'un code pénal*, La Nouvelle-Orléans, B. Levy, 1822).

– enfin, s'il est vrai qu'il est entre les mains du pouvoir politique, qu'il échappe totalement ou en partie au contrôle de la justice réglée (en France, il est presque toujours décidé par le roi, les ministres, les intendants, les subdélégués), il n'est pas, tant s'en faut, l'instrument de l'arbitraire et l'absolutisme. L'étude des lettres de cachet (à la fois de leur fonctionnement et de leur motivation) montre qu'elles étaient dans leur extrême majorité sollicitées par des pères de famille, des notabilités mineures, des communautés locales, religieuses, professionnelles contre des individus qui provoquent pour eux gêne et désordre. La lettre de cachet monte de bas en haut (sous forme de demande) avant de redescendre l'appareil du pouvoir sous forme d'un ordre portant le sceau royal. Elle est l'instrument d'un contrôle local et pour ainsi dire capillaire.

On pourrait faire une analyse de même type à propos des sociétés qu'on trouve en Angleterre depuis la fin du XVIIe siècle. Animées souvent par des « dissidents », elles se proposent de dénoncer, d'exclure, de faire sanctionner des individus pour des écarts de conduite, des refus de travail, des désordres quotidiens. Entre cette forme de contrôle et celle qui est assurée par la lettre de cachet, les différences, évidemment, sont énormes. Ne serait-ce que celle-ci : les sociétés anglaises (du moins dans la première partie du XVIIIe siècle) sont indépendantes de tout appareil d'État : bien plus, assez populaires dans leur recrutement, elles s'attaquent, en termes généraux, à l'immoralité des puissants et des riches : enfin, le rigorisme dont elles font preuve à l'égard de leurs propres membres est sans doute aussi une manière de les faire échapper à une justice pénale extrêmement rigoureuse (la législation pénale anglaise, « chaos sanglant », comportait plus de cas capitaux qu'aucun autre code européen). En France, au contraire, les formes de contrôle étaient fortement liées à un appareil d'État qui avait organisé la première grande police d'Europe que l'Autriche de Joseph II, puis l'Angleterre entreprirent d'imiter. À propos de l'Angleterre, il faut justement noter que, dans les dernières années du XVIIIe siècle (essentiellement après les Gordon Riots, et au moment des grands mouvements populaires à peu près contemporains de la Révolution française), de nouvelles sociétés de moralisation apparurent, de recrutement beaucoup plus aristocratique (certaines d'entre elles avec un équipement militaire) : elles demandaient l'intervention du pouvoir royal, la mise en place d'une nouvelle législation et l'organisation d'une police. L'œuvre et le personnage de Colquhoun sont au centre de ce processus.

Ce qui a transformé la pénalité au tournant du siècle, c'est l'ajus-

tement du système judiciaire à un mécanisme de surveillance et de contrôle ; c'est leur intégration commune dans un appareil d'État centralisé ; mais c'est aussi la mise en place et le développement de toute une série d'institutions (parapénales et quelquefois non pénales) qui servent de point d'appui, de positions avancées ou de formes réduites à l'appareil principal. Un système général de surveillance-enfermement pénètre toute l'épaisseur de la société, prenant des formes qui vont des grandes prisons construites sur le modèle du Panopticon jusqu'aux sociétés de patronage et qui trouvent leurs points d'application non seulement chez les délinquants, mais chez les enfants abandonnés, les orphelins, les apprentis, les lycéens, les ouvriers, etc. Dans un passage de ses *Leçons sur les prisons*, Julius opposait les civilisations du spectacle (civilisations du sacrifice et du rituel où il s'agit de donner à tous le spectacle d'un événement unique et où la forme architecturale majeure est le théâtre) aux civilisations de la surveillance (où il s'agit d'assurer à quelques-uns un contrôle ininterrompu sur le plus grand nombre ; forme architecturale privilégiée : la prison). Et il ajoutait que la société européenne qui avait substitué l'État à la religion offrait le premier exemple d'une civilisation de la surveillance *.

Le XIXe siècle a fondé l'âge du panoptisme.

*

À quels besoins répondait cette transformation ?

Vraisemblablement à de nouvelles formes et à un nouveau jeu dans la pratique de l'illégalisme. De nouvelles menaces, surtout.

L'exemple de la Révolution française (mais aussi de bien d'autres mouvements dans les vingt dernières années du XVIIIe siècle) montre que l'appareil politique d'une nation est à la portée des révoltes populaires. Une émeute de subsistance, une révolte contre des impôts ou des redevances, le refus de la conscription ne sont plus de ces mouvements localisés et limités qui peuvent bien atteindre (et physiquement) le représentant du pouvoir politique, mais qui laissent hors de portée ses structures et sa distribution. Ils peuvent mettre en question la possession et l'exercice du pouvoir politique. Mais, d'autre part, et surtout peut-être, le développement de l'industrie met massivement et directement l'appareil de production au contact de ceux qui ont à le faire fonctionner. Les petites unités artisanales, les manufactures à outillage réduit et relativement simple, les magasins à contenance limitée assurant des marchés locaux n'offraient pas beaucoup de prise à des déprédations ou à des

* Julius (N. H.), *op. cit.*, t. I, pp. 384-386.

destructions globales. Mais le machinisme, l'organisation des grandes usines, avec des stocks importants de matières premières, la mondialisation du marché et l'apparition des grands centres de redistribution de marchandises mettent les richesses à la portée d'attaques incessantes. Et ces attaques ne viennent pas de l'extérieur, de ces déshérités ou de ces mal-intégrés qui, sous la défroque du mendiant ou du vagabond, faisaient si peur au XVIIIe siècle, mais en quelque sorte de l'intérieur, de ceux-là mêmes qui ont à les manipuler pour les rendre productives. Depuis la déprédation quotidienne des produits emmagasinés jusqu'aux grands bris collectifs des machinistes, un danger perpétuel menace la richesse investie dans l'appareil de production. Toute la série des mesures prises à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe pour protéger les ports, les docks et les arsenaux de Londres, pour démanteler les réseaux de revendeurs et de recéleurs peuvent servir d'exemple.

À la campagne, c'est une situation apparemment inverse qui produit des effets analogues. Le morcellement de la propriété rurale, la disparition plus ou moins complète des communaux, la mise en exploitation des friches solidifient l'appropriation et rendent la société rurale intolérante à tout un ensemble d'illégalismes mineurs qu'on avait bien dû accepter – bon gré mal gré – dans le régime de la grande propriété sous-exploitée. Disparaissent les marges dans lesquelles les plus pauvres et les plus mobiles avaient pu subsister, profitant des tolérances, des négligences, des règlements oubliés ou des faits acquis. Le resserrement des liens de propriété, ou plutôt le nouveau statut de la propriété terrienne et sa nouvelle exploitation, transforme en délit beaucoup d'illégalismes installés. Importance, plus politique qu'économique, des délits ruraux dans la France du Directoire et du Consulat (délits qui s'articulent soit sur des luttes en forme de guerres civiles, soit sur la résistance à la conscription) ; importance aussi des résistances opposées en Europe aux différents codes forestiers du début du XIXe siècle.

Mais peut-être la forme la plus importante du nouvel illégalisme est-elle ailleurs. Elle concerne moins le corps de l'appareil de production, ou celui de la propriété terrienne, que le corps même de l'ouvrier et la manière dont il est appliqué aux appareils de production. Salaires insuffisants, déqualification du travail par la machine, horaires de travail démesurés, multiplicités des crises régionales ou locales, interdiction des associations, mécanisme de l'endettement, tout cela conduit les ouvriers à des conduites comme l'absentéisme, la rupture du « contrat d'embauche », la migration, la vie « irrégulière ». Le problème est alors de fixer les ouvriers à l'appareil de

production, de les établir ou de les déplacer là où il a besoin d'eux, de les soumettre à son rythme, de leur imposer la constance ou la régularité qu'il requiert, bref, de les constituer comme une force de travail. De là, une législation créant de nouveaux délits (obligation du livret, loi sur les débits de boissons, interdiction de la loterie); de là, toute une série de mesures qui, sans être absolument contraignantes, opèrent un partage entre le bon et le mauvais ouvrier, et cherchent à assurer un dressage du comportement (la caisse d'épargne, l'encouragement au mariage, plus tard les cités ouvrières); de là, l'apparition d'organismes de contrôle ou de pression (associations philanthropiques, patronages); de là, enfin, toute une immense campagne de moralisation ouvrière. Cette campagne définit ce qu'elle veut conjurer comme étant la « dissipation » et ce qu'elle veut établir comme étant la « régularité » : un corps ouvrier concentré, appliqué, ajusté au temps de la production, fournissant exactement la force requise. Elle montre dans la délinquance la suite inévitable de l'irrégularité, donnant ainsi statut de conséquence psychologique et morale à l'effet de marginalisation dû aux mécanismes de contrôle.

*

On peut tirer, à partir de là, un certain nombre de conclusions.

1) Les formes de pénalité qu'on voit apparaître entre les années 1760 et 1840 ne sont pas liées à un renouvellement de la perception morale. La nature des infractions définies par le code n'a guère changé pour l'essentiel (on peut noter cependant la disparition, progressive ou soudaine, des délits religieux : l'apparition de certains délits de type économique ou professionnel); et si le régime des peines s'est considérablement adouci, les infractions elles-mêmes sont restées à peu près identiques. Ce qui a mis en jeu le grand renouvellement de l'époque, c'est un problème de corps et de matérialité, c'est une question de physique : nouvelle forme de matérialité prise par l'appareil de production, nouveau type de contact entre cet appareil et celui qui le fait fonctionner; nouvelles exigences imposées aux individus comme forces productives. L'histoire de la pénalité au début du XIX[e] siècle ne relève pas essentiellement d'une histoire des idées morales; c'est un chapitre dans l'histoire du corps. Ou disons, d'une autre façon, que, en interrogeant les idées morales à partir de la pratique et des institutions pénales, on découvre que l'évolution de la morale, c'est avant tout l'histoire du corps, l'histoire *des* corps. On peut comprendre à partir de là :

– que la prison soit devenue la forme générale de la punition et se soit substituée au supplice. Le corps n'a plus à être marqué; il doit être dressé et redressé; son temps doit être mesuré et pleinement utilisé; ses forces doivent être continûment appliquées au travail. La forme-prison de la pénalité correspond à la forme-salaire du travail;

– que la médecine, comme science de la normalité des corps, ait pris place au cœur de la pratique pénale (la peine doit avoir pour fin de guérir).

2) La transformation de la pénalité ne relève pas seulement d'une histoire des corps, elle relève plus précisément d'une histoire des rapports entre le pouvoir politique et les corps. La contrainte sur les corps, leur contrôle, leur assujettissement, la manière dont ce pouvoir s'exerce directement ou indirectement sur eux, la manière dont il les plie, les fixe, les utilise sont au principe du changement étudié. Il faudrait écrire une *Physique* du pouvoir, et montrer combien elle a été modifiée par rapport à ses formes antérieures, au début du XIX[e] siècle, lors du développement des structures étatiques.

Une nouvelle *optique*, d'abord : organe de surveillance généralisée et constante; tout doit être observé, vu, transmis : organisation d'une police; institution d'un système d'archives (avec fiches individuelles), établissement d'un *panoptisme*.

Une nouvelle *mécanique* : isolement et regroupement des individus; localisation des corps; utilisation optimale des forces; contrôle et amélioration du rendement; bref, une mise en place de toute une *discipline* de la vie, du temps, des énergies.

Une nouvelle *physiologie* : définition des normes, exclusion et rejet de ce qui ne leur est pas conforme, mécanisme de leur rétablissement par des interventions correctrices qui sont d'une manière ambiguë thérapeutiques et punitives.

3) Dans cette « physique », la délinquance joue un rôle important. Mais il faut s'entendre sur le terme de délinquance. Il ne s'agit pas des délinquants, sorte de mutants psychologiques et sociaux, qui seraient l'objet de la répression pénale. Par délinquance, il faut plutôt entendre le système couplé pénalité-délinquant. L'institution pénale, avec, en son centre, la prison, fabrique une catégorie d'individus qui font circuit avec elle : la prison ne corrige pas; elle rappelle incessamment les mêmes; elle constitue peu à peu une population marginalisée dont on se sert pour faire pression sur les « irrégularités » ou « illégalismes » qu'on ne peut tolérer. Et elle exerce cette pression sur les illégalismes par l'intermédiaire de la délinquance de trois façons : en conduisant peu à peu l'irrégularité ou l'illégalisme à l'infraction, grâce à tout un jeu d'exclusions et de

sanctions parapénales (mécanisme qu'on peut appeler « l'indiscipline mène à l'échafaud »); en intégrant les délinquants à ses propres instruments de surveillance de l'illégalisme (recrutement de provocateurs, d'indicateurs, de policiers; mécanisme qu'on peut appeler « tout voleur peut devenir Vidocq »); en canalisant les infractions des délinquants vers les populations qu'il importe le plus de surveiller (principe : « Un pauvre est toujours plus facile à voler qu'un riche »).

Si donc, pour reprendre la question tout au début : « Pourquoi cette étrange institution de la prison, pourquoi ce choix d'une pénalité dont le dysfonctionnement a été sitôt dénoncé? », il faut peut-être lui chercher une réponse de ce côté : la prison a l'avantage de produire de la délinquance, instrument de contrôle et de pression sur l'illégalisme, pièce non négligeable dans l'exercice du pouvoir sur les corps, élément de cette physique du pouvoir qui a suscité la psychologie du sujet.

*

Le séminaire de cette année a été consacré à préparer la publication du dossier de l'affaire Pierre Rivière.

1974

132 *De la nature humaine : justice contre pouvoir*

« Human Nature : Justice versus Power » (« De la nature humaine : justice contre pouvoir »; discussion avec N. Chomsky et F. Elders, Eindhoven, novembre 1971; trad. A. Rabinovitch), *in* Elders (F.), éd., ***Reflexive Water : The Basic Concerns of Mankind***, Londres, Souvenir Press, 1974, pp. 135-197. (Débat en français et en anglais à la télévision néerlandaise enregistré à l'École supérieure de technologie de Eindhoven, novembre 1971.)

F. Elders : Mesdames et messieurs, bienvenue au troisième débat de l'International Philosopher's Project. Les intervenants de ce soir sont M. Michel Foucault, du Collège de France, et M. Noam Chomsky, du Massachusetts Institute of Technology. Les deux philosophes ont des points de ressemblance et de divergence. Peut-être pourrait-on les comparer à deux ouvriers qui perceraient un tunnel sous une montagne, chacun de leur côté, avec des outils différents, sans même savoir qu'ils vont se rencontrer.

Ils accomplissent leur tâche avec des idées nouvelles, ils creusent le plus loin possible en s'engageant également dans la philosophie et la politique : nous allons certainement, pour toutes ces raisons, assister à un débat passionnant.

Sans plus attendre, j'aborde donc une question éternelle et essentielle : celle de la nature humaine. Toutes les études sur l'homme, de l'histoire à la linguistique et à la psychologie, doivent résoudre le problème suivant : sommes-nous le produit de toutes sortes de facteurs extérieurs ou possédons-nous une nature commune grâce à laquelle nous nous reconnaissons comme êtres humains?

C'est donc à vous, monsieur Chomsky, que j'adresse ma première question, car vous employez souvent le concept de nature humaine, utilisant à ce propos des termes comme « idées innées » et « structures innées ». Quels arguments tirez-vous de la linguistique pour donner à ce concept de nature humaine cette position centrale?

N. Chomsky : Je vais commencer d'une façon un peu technique. Quelqu'un qui s'intéresse à l'étude du langage se trouve confronté à un problème empirique très précis. Il découvre en face de lui un organisme, disons un locuteur adulte, qui a acquis un nombre étonnant de capacités qui lui permettent en particulier d'exprimer sa pensée et de comprendre les paroles des autres, et de faire cela d'une manière que je pense juste de qualifier de hautement créative... car la plupart de ce que dit une personne dans ses conversations avec autrui est nouveau, la plupart de ce que nous entendons est nouveau et n'a que peu de ressemblance avec notre expérience; et ce comportement nouveau n'est pas le fait du hasard, il est adapté aux situations, d'une façon difficile à caractériser. En fait, il a beaucoup de traits avec ce qui peut être appelé la créativité.

L'individu qui a acquis la maîtrise de cet ensemble complexe, hautement articulé et organisé, de capacités, que nous appelons connaissance d'une langue, a connu une expérience donnée; au cours de son existence, il a été exposé à un certain nombre de données, il a eu l'expérience directe d'une langue.

Si nous examinons les éléments dont il dispose finalement, nous nous trouvons alors face à un problème scientifique parfaitement défini : comment expliquer la distance qui sépare la petite quantité de données, de qualité médiocre, reçue par l'enfant et la connaissance systématique, organisée en profondeur, qui dérive d'une certaine façon de ces éléments.

Bien plus, des individus différents ayant des expériences très différentes d'une certaine langue parviennent néanmoins à des systèmes extrêmement congruents les uns aux autres. Les systèmes auxquels deux locuteurs anglais parviennent à partir d'expériences très différentes sont congruents au sens que, dans une très large mesure, ce que l'un énonce, l'autre le comprend.

Mieux, et encore plus remarquable, on observe que, dans une large gamme de langues, en fait dans toutes celles qui ont été étudiées sérieusement, les systèmes issus des expériences vécues par les gens sont soumis à des limites précises.

À ce remarquable phénomène il n'existe qu'une seule explication possible que je vous livre de façon schématique : l'hypothèse selon laquelle l'individu contribue en grande partie à l'élaboration de la structure générale et peut-être au contenu spécifique de la connaissance qu'il dérive en définitive de son expérience dispersée et limitée.

Une personne qui sait une langue a acquis ce savoir en faisant l'apprentissage d'un schématisme explicite et détaillé, une sorte de code d'approche. Ou, pour employer des termes moins rigoureux : l'enfant ne commence pas par se dire qu'il entend de l'anglais, du français ou du néerlandais; il commence par savoir qu'il s'agit d'un langage humain d'un type explicite, dont il ne peut guère s'écarter. C'est parce qu'il part d'un schématisme aussi organisé et restrictif qu'il est capable de passer de ces données éparses et pauvres à une connaissance si hautement organisée. J'ajoute que nous pouvons avancer même assez loin dans la connaissance des propriétés de ce système de connaissance – que j'appellerai le langage inné ou la connaissance instinctive – que l'enfant apporte à l'apprentissage de la langue. Ainsi nous pouvons avancer assez loin dans la description du système qui lui est mentalement présent lorsqu'il a acquis ce savoir.

Je prétends que cette connaissance instinctive, ou plutôt ce schématisme qui permet de dériver une connaissance complexe à partir de données très partielles est une composante fondamentale de la nature humaine. Une composante fondamentale, car le langage joue un rôle non seulement dans la communication, mais dans l'expression de la pensée et l'interaction entre les individus; je suppose que la même chose se vérifie dans d'autres domaines de l'intelligence, de la connaissance et du comportement humain.

Cet ensemble, cette masse de schématisme, de principes organisateurs innés, qui guide notre comportement social, intellectuel et individuel, c'est ce que je désigne quand je me réfère au concept de nature humaine.

F. Elders : Eh bien, monsieur Foucault, si je pense à vos livres, *L'Histoire de la folie* ou *Les Mots et les Choses*, j'ai l'impression que vous travaillez à un niveau très différent et que votre but est totalement opposé. J'imagine que ce schématisme en relation avec la nature humaine, vous essayez de le multiplier selon les périodes. Qu'en dites-vous?

M. Foucault : Si cela ne vous ennuie pas, je vais répondre en français, car mon anglais est si pauvre que j'aurais honte d'y recourir.

Il est vrai que je me méfie un peu de cette notion de nature humaine, et pour la raison suivante : je crois que les concepts ou les notions dont une science peut se servir n'ont pas tous le même degré d'élaboration. Et, en général, ils n'ont ni la même fonction ni le même type d'usage possible dans le discours scientifique. Prenons l'exemple de la biologie : certains concepts ont une fonction de classification; d'autres, une fonction de différenciation ou d'analyse; certains nous permettent de caractériser les objets en tissu, par exemple, d'autres isolent des éléments comme les traits héréditaires, ou établissent le rôle du réflexe. En même temps, il y a des éléments qui jouent un rôle dans le discours et dans les règles internes de la

pratique du raisonnement. Mais il existe aussi des notions périphériques par lesquelles la pratique scientifique se désigne elle-même, se distingue des autres pratiques, délimite son domaine d'objets, et définit la totalité de ses tâches futures. La notion de vie a joué ce rôle en biologie pendant une période donnée.

Au XVIIe et au XVIIIe siècle, la notion de vie a été à peine utilisée pour l'étude de la nature : on classait les êtres naturels vivants ou non dans un vaste tableau hiérarchique qui allait des minéraux à l'homme; la rupture entre les minéraux et les plantes ou les animaux était relativement imprécise; épistémologiquement, il fallait fixer leurs positions une fois pour toutes. La seule chose qui comptait était de fixer leurs positions d'une manière indiscutable.

À la fin du XVIIIe siècle, la description et l'analyse de ces êtres naturels montraient, grâce à des instruments très perfectionnés et des techniques nouvelles, un domaine entier d'objets, un champ de relations et de processus qui nous ont permis de définir la spécificité de la biologie dans la connaissance de la nature. Peut-on affirmer que la recherche sur la vie s'est finalement constituée elle-même en une science biologique? Le concept de vie est-il responsable de l'organisation du savoir biologique? Je ne le pense pas. Il me semble plus vraisemblable que les transformations de la connaissance biologique à la fin du XVIIIe siècle sont apparues, d'une part, grâce à une série de nouveaux concepts du discours scientifique et, de l'autre, ont donné naissance à une notion telle que celle de vie qui nous a permis de désigner, de délimiter et de situer ce type de discours, entre autres choses. À mon avis, la notion de vie n'est pas un *concept scientifique*, mais un *indicateur épistémologique* classificateur et différenciateur dont les fonctions ont un effet sur les discussions scientifiques, mais non sur leur objet.

Il me semble que la notion de nature humaine est du même type. Ce n'est pas en étudiant la nature humaine que les linguistes ont découvert les lois de la mutation consonante, ni Freud les principes de l'analyse des rêves, ni les anthropologues culturels la structure des mythes. Dans l'histoire de la connaissance, la notion de nature humaine me paraît avoir joué essentiellement le rôle d'un indicateur épistémologique pour désigner certains types de discours en relation ou en opposition à la théologie, à la biologie ou à l'histoire. J'aurais de la peine à reconnaître en elle un concept scientifique.

N. Chomsky : Eh bien, tout d'abord, si nous étions capables de spécifier, en termes de réseaux neuronaux, les propriétés de la structure cognitive humaine qui permettent à l'enfant d'acquérir ces systèmes compliqués, je n'hésiterais nullement à décrire ces propriétés

Michel Foucault, Dits et écrits 1974

comme une composante de la nature humaine. Il existe un élément biologique inchangeable, un fondement sur lequel repose l'exercice de nos facultés mentales dans ce cas.

Je voudrais poursuivre plus avant le développement de votre pensée, avec laquelle je suis entièrement d'accord, concernant le concept de vie en tant que concept organisateur dans les sciences biologiques.

Il me semble qu'on peut se demander – nous parlons ici de l'avenir et non du passé – si le concept de nature humaine ou de mécanismes innés d'organisation, ou encore de schématisme mental intrinsèque, je ne vois pas la différence, mais disons la nature humaine pour résumer, ne pourrait constituer la prochaine étape de la biologie, après avoir défini la vie d'une manière satisfaisante pour certains – du moins dans l'esprit des biologistes, ce qui est loin d'être convaincant.

En d'autres termes, pour plus de précision, n'est-il pas possible de donner une explication biologique ou physique, n'est-il pas possible de caractériser, en fonction des concepts physiques dont nous disposons, la capacité de l'enfant à acquérir des systèmes complexes de connaissance et, ultérieurement, à utiliser ce savoir d'une manière libre, créative et variée?

Pouvons-nous expliquer en termes biologiques, et finalement en termes physiques, la capacité d'acquérir la connaissance et d'en user? Je ne vois pas de raison de croire que nous le pouvons; il s'agit donc d'une profession de foi de la part des scientifiques; puisque la science a expliqué tant de choses, elle résoudra aussi celle-là.

En un sens, on pourrait dire qu'il s'agit d'une variante du problème corps-esprit. Si nous considérons la façon dont la science a franchi différents paliers, et dont elle a finalement acquis le concept de vie qui lui avait très longtemps échappé, nous remarquons, en de nombreux moments de l'histoire – le XVIIe siècle et le XVIIIe siècle en sont des exemples limpides –, que les progrès scientifiques ont été possibles précisément parce que le domaine de la science physique a été lui-même élargi. Les forces de gravitation de Newton sont un cas classique. Pour les cartésiens, l'action à distance était un concept mystique, et aux yeux de Newton c'était une qualité occulte, une entité mystique qui n'appartenait pas à la science. Pour les générations suivantes, l'action à distance s'est naturellement intégrée dans la science.

Il s'est passé que la notion de corps, de ce qui est physique, a changé. Pour un cartésien strict – si un tel individu existait aujourd'hui –, le comportement des corps célestes serait inexpli-

cable. Certainement qu'il n'aurait pas d'explication pour les phénomènes expliqués en termes de force électromagnétique. Mais, grâce à l'extension de la science physique qui incorpore des concepts jusqu'ici inaccessibles, des idées entièrement neuves, il est devenu possible d'élaborer successivement des structures de plus en plus compliquées comprenant un plus grand nombre de phénomènes.

Par exemple, il n'est certainement pas vrai que la physique des cartésiens puisse expliquer le comportement des particules élémentaires ou les concepts de vie.

Je pense qu'on peut aussi se poser la question de savoir si la science physique telle qu'on la connaît aujourd'hui, y compris la biologie, incorpore les principes et les concepts qui lui permettront de rendre compte des capacités intellectuelles humaines innées, et, plus profondément encore, de la possibilité d'en user dans les conditions de liberté dont jouissent les humains. Je ne vois aucune raison de croire que la biologie ou la physique contiennent ces concepts, et peut-être devront-elles, pour franchir la prochaine étape, se concentrer sur ce concept organisateur et élargir leur champ afin de s'en emparer.

M. Foucault : Oui.

F. Elders : Je vais peut-être tenter de poser une question plus spécifique à partir de vos deux réponses, car je crains que le débat ne devienne trop technique. J'ai l'impression que l'une des principales différences entre vous vient de votre mode d'approche. Vous êtes, monsieur Foucault, spécialement intéressé par la manière dont la science ou les scientifiques fonctionnent dans une période donnée, tandis que M. Chomsky est plus concerné par la question du pourquoi : pourquoi possédons-nous le langage? pas seulement comment il fonctionne, mais pour quelle *raison* en avons-nous la jouissance? Nous pouvons essayer d'élucider cela d'une façon plus générale : vous, monsieur Foucault, vous délimitez le rationalisme du XVIIIe siècle, tandis que M. Chomsky l'accorde avec des notions comme la liberté ou la créativité.

Peut-être pourrions-nous illustrer cela d'une façon plus générale avec des exemples du XVIIe et du XVIIIe siècle.

N. Chomsky : Je dois d'abord dire que je traite le rationalisme classique non comme un historien des sciences ou un historien de la philosophie, mais comme un individu qui possède un certain nombre de notions scientifiques et souhaite découvrir de quelle façon, à un stade antérieur, les gens ont pu tâtonner vers ces notions sans même s'en rendre compte.

On pourrait dire que je considère l'histoire non comme un antiquaire, désireux de rendre compte avec précision de la pensée du XVIIe siècle – je ne souhaite nullement diminuer le mérite de cette activité, ce n'est tout simplement pas la mienne –, mais comme un amoureux de l'art qui étudierait le XVIIe afin d'y découvrir des choses d'une valeur particulière, valeur rehaussée par le regard qu'il porte sur elles.

Je pense que, sans contredire la première approche, mon point de vue est légitime; je crois parfaitement possible de revenir à des étapes antérieures de la pensée scientifique à partir de notre compréhension actuelle, et de saisir comment de grands penseurs tâtonnaient, dans les limites de leur époque, vers des concepts et des idées dont ils n'étaient pas vraiment conscients.

Par exemple, je pense que n'importe qui peut procéder de cette manière pour analyser sa propre réflexion. Sans vouloir se comparer aux grands penseurs du passé, n'importe qui peut...

F. Elders : Pourquoi pas?

N. Chomsky : Considérer...

F. Elders : Pourquoi pas?

N. Chomsky : Très bien, n'importe qui peut considérer ce qu'il sait aujourd'hui et se demander ce qu'il savait il y a vingt ans, et voir qu'il s'efforçait confusément de découvrir quelque chose qu'il comprend seulement à présent... s'il a de la chance.

Je pense également qu'il est possible de regarder vers le passé, sans que notre vision soit déformée, et c'est ainsi que j'entends considérer le XVIIe siècle. Quand je me tourne vers le XVIIe siècle et le XVIIIe siècle, je suis frappé par la manière dont par exemple Descartes et ses disciples ont été conduits à définir l'esprit comme une substance pensante indépendante du corps.

Si vous examinez leurs raisons de postuler cette seconde substance, esprit, substance pensante, il apparaît que Descartes avait réussi à se convaincre, à tort ou à raison, peu importe, que les événements du monde physique et, en grande partie, du monde comportemental et psychologique – en particulier, la sensation – s'expliquaient en fonction de ce qu'il croyait – d'une manière erronée, pensons-nous maintenant – être la physique : les chocs produits entre les objets qui se heurtent, se déplacent, etc.

Il était persuadé que ce principe mécanique lui permettait d'expliquer un certain nombre de phénomènes, puis il a observé que ce n'était pas toujours possible. Il a donc postulé un principe créatif dans ce dessein, le principe de l'esprit avec ses propres propriétés. Par la suite, ses disciples, dont beaucoup ne se considéraient

pas comme cartésiens, étant fortement antirationalistes, ont développé le concept de création à l'intérieur d'un système de règles.

Je n'entrerai pas dans les détails, mais ma propre recherche sur ce sujet m'a finalement conduit à Wilhelm von Humboldt, qui ne se considérait certainement pas comme un cartésien, mais a aussi développé le concept de la forme internalisée, dans une structure assez différente, à une période historique différente et sous un angle nouveau, d'une façon ingénieuse, à mon avis essentielle et durable; il s'agit fondamentalement du concept de la création libre à l'intérieur d'un système de règles. Ce par quoi il s'efforçait de résoudre certains des problèmes et difficultés affrontés par les cartésiens.

Je crois à présent, contrairement à beaucoup de mes collègues, que le choix de Descartes de postuler une seconde substance a été très scientifique, et pas du tout métaphysique. Il ressemblait sous beaucoup d'aspects au choix intellectuel de Newton quand il a déterminé l'action à distance; il pénétrait dans le domaine de l'occulte, si vous voulez. Il entrait dans un domaine qui dépassait la science établie, et tentait de l'y intégrer en développant une théorie dans laquelle ces notions seraient convenablement clarifiées et expliquées.

Descartes a agi de façon similaire en définissant une seconde substance. Bien sûr, il a échoué là où Newton a réussi; il s'est montré incapable de jeter les bases d'une théorie mathématique de l'esprit, telle que Newton et ses disciples ont établi les fondements d'une théorie mathématique des entités physiques qui incorporait des notions occultes comme l'action à distance et par la suite les forces électromagnétiques, etc.

Nous avons donc la tâche de développer, si vous voulez, la théorie mathématique de l'esprit; j'entends par là une théorie abstraite articulée avec précision, formulée clairement, qui aura des conséquences empiriques, nous permettra de savoir si la théorie est juste ou fausse, si sa direction est bonne ou mauvaise, et possédera en même temps les propriétés de la science mathématique, la rigueur, la précision et la structure nous permettant de tirer des conclusions, des hypothèses, etc.

C'est à partir de ce point de vue que j'essaie de considérer le XVII[e] et le XVIII[e], pour y découvrir des notions qui y sont certainement, bien que je reconnaisse absolument que les individus en question ne les ont pas vues ainsi.

F. Elders : Monsieur Foucault, je suppose que vous critiquerez sévèrement ces idées?

M. Foucault : Non... il y a juste un ou deux petits points historiques. Je ne peux pas contredire votre analyse. Mais je veux ajouter

une chose : quand vous parlez de la créativité telle que Descartes la concevait, je me demande si vous ne lui attribuez pas une idée qui appartient à ses successeurs ou même à certains de ses contemporains. Selon Descartes, l'esprit n'était pas très créatif. Il voyait, percevait, il était illuminé par l'évidence.

En outre, le problème que Descartes n'a jamais résolu ni entièrement maîtrisé était de comprendre comment on pouvait passer de l'une de ces idées claires et distinctes, de l'une de ces intuitions à une autre, et quel statut donner à l'évidence de ce passage. Je ne peux pas voir de création, ni au moment où l'esprit, selon Descartes, saisit la vérité, ni dans le passage d'une vérité à l'autre.

Au contraire, vous trouverez, je crois, au même moment à la fois chez Pascal et chez Leibniz quelque chose de plus proche de ce que vous cherchez : en d'autres termes, chez Pascal et dans tout le courant augustinien de la pensée chrétienne, vous trouvez l'idée d'un esprit en profondeur; d'un esprit replié dans l'intimité de soi, touché par une sorte d'inconscience, et qui peut développer ses potentialités par l'approfondissement de soi. Et c'est pourquoi la *Grammaire* de Port-Royal à laquelle vous vous référez est selon moi beaucoup plus augustinienne que cartésienne.

En outre, il y a chez Leibniz quelque chose qui vous plaira certainement : l'idée que dans la profondeur de l'esprit s'intègre un réseau de relations logiques qui constitue en un certain sens l'inconscient rationnel de la conscience, la forme visible mais encore obscure de la raison, que la monade ou l'individu développe peu à peu, et grâce auquel il comprend le monde entier.

C'est là où je ferais une toute petite critique.

F. Elders : Monsieur Chomsky, un moment s'il vous plaît. Je ne pense pas qu'il soit nécessaire de faire une critique historique, mais nous souhaiterions entendre votre opinion sur ces concepts fondamentaux...

M. Foucault : Mais nos opinions fondamentales peuvent être démontrées dans des analyses précises comme celles-ci.

F. Elders : Oui, très bien. Mais je me souviens de certains passages dans votre *Histoire de la folie*, où vous décrivez le XVII[e] et le XVIII[e] en termes de répression, d'élimination et d'exclusion, tandis que, pour M. Chomsky, cette période est pleine de créativité et d'individualité.

Pourquoi les maisons d'internement ont-elles commencé à exister à cette époque? Je pense que c'est une question fondamentale...

M. Foucault : ... pour la créativité, certes!

Mais je ne sais pas, peut-être que M. Chomsky souhaite en parler...

F. Elders : Non, non, non, continuez, je vous prie.

M. Foucault : Je voudrais simplement dire ceci : dans les études historiques que j'ai pu faire, ou que je me suis efforcé de faire, j'ai sans aucun doute laissé très peu de place à ce que vous appelez la créativité des individus, à leur capacité de création, à leur aptitude à inventer des concepts, des théories ou des vérités scientifiques.

Mais je crois que mon problème est différent de celui de M. Chomsky. M. Chomsky s'est battu contre le béhaviorisme linguistique, qui n'attribuait presque rien à la créativité du sujet parlant : celui-ci était une sorte de surface où se rassemblait peu à peu l'information qu'il combinait ensuite.

Dans le champ de l'histoire des sciences, ou, plus généralement, de l'histoire de la pensée, le problème était entièrement différent.

L'histoire de la connaissance s'est longtemps efforcée d'obéir à deux exigences. D'abord, une exigence d'*attribution :* chaque découverte devait non seulement être située et datée, mais attribuée à quelqu'un; elle devait avoir un inventeur; quelqu'un devait en être responsable. Les phénomènes généraux ou collectifs, qui par définition ne peuvent être attribués, sont normalement dévalués : on les décrit traditionnellement avec des mots comme « tradition », « mentalité », « modes »; et on leur fait jouer le rôle négatif d'un frein en relation avec l' « originalité » de l'inventeur. En bref, cela a un rapport avec le principe de la souveraineté du sujet, appliqué à l'histoire de la connaissance. La seconde exigence, elle, ne permet pas de sauver le sujet, mais la vérité : pour qu'elle ne soit pas compromise par l'histoire, il est nécessaire non pas que la vérité se constitue dans l'histoire, mais seulement qu'elle se révèle en elle; cachée aux yeux des hommes, provisoirement inaccessible, tapie dans l'ombre, elle attendra d'être dévoilée. L'histoire de la vérité serait essentiellement son retard, sa chute ou la disparition des obstacles qui l'ont empêchée jusqu'à maintenant de venir à la lumière. La dimension historique de la connaissance est toujours négative par rapport à la vérité.

Il n'est pas difficile de voir comment ces deux exigences se sont imbriquées : les phénomènes d'ordre collectif, la pensée commune, les préjugés liés aux mythes d'une période constituaient les obstacles que le sujet de la connaissance devait surmonter afin d'accéder enfin à la vérité; il devait se trouver dans une position excentrique afin de découvrir. À un certain niveau, cela semble donner un certain

romantisme à l'histoire de la science : solitude de l'homme de vérité, originalité qui retrouvait l'origine par l'histoire et malgré elle. Je pense que, plus fondamentalement, il s'agit de surimposer théorie de la connaissance et sujet de la connaissance sur l'histoire de la connaissance.

Et si le simple fait de comprendre la relation du sujet à la vérité était simplement un effet de la connaissance? Si la compréhension était une formation complexe, multiple, non individuelle, non assujettie au sujet, produisant des effets de vérité? Il faudrait alors rendre son aspect positif à toute cette dimension que l'histoire de la science a rejetée; analyser la capacité productive de la connaissance comme pratique collective; et replacer les individus et leur connaissance dans le développement d'un savoir qui, à un moment donné, fonctionne selon certaines règles qu'on peut enregistrer et décrire.

Vous me direz que tous les historiens marxistes de la science le font depuis longtemps. Mais quand on voit comment ils travaillent avec ces faits et en particulier la façon dont ils opposent les notions de conscience et d'idéologie à la science, on se rend compte qu'ils sont plus ou moins détachés de la théorie de la connaissance.

Quant à moi, je suis surtout préoccupé de substituer les transformations de la compréhension à l'histoire des découvertes de la connaissance. J'ai donc, du moins en apparence, une attitude complètement différente à propos de la créativité de celle de M. Chomsky, parce que, pour moi, il s'agit d'effacer le dilemme du sujet connaissant, tandis que lui souhaite faire réapparaître le dilemme du sujet parlant.

S'il a pu le faire réapparaître, s'il le décrit, c'est parce que c'était possible. Les linguistes ont depuis longtemps analysé le langage comme un système ayant une valeur collective. La compréhension comme totalité collective de règles permettant tel ou tel type de connaissance produite dans une certaine période n'a guère été étudiée jusqu'à présent. Elle présente cependant quelques caractéristiques positives. Prenons l'exemple de la médecine à la fin du XVIII[e] siècle : lisez une vingtaine d'œuvres médicales, peu importe lesquelles, des années 1770 à 1780, puis une vingtaine d'autres des années 1820 à 1830, et je dirais tout à fait au hasard que, en quarante ou cinquante ans, tout a changé; ce dont on parlait, la manière dont on en parlait, non seulement les remèdes bien sûr, non seulement les maladies ou leur classification, mais la perspective, l'horizon. Qui en était responsable? Qui en était l'auteur? Il est artificiel de répondre Bichat ou même les premiers tenants de l'anatomie clinique. Il s'agit d'une transformation collective et complexe de la

compréhension médicale dans sa pratique et ses règles. Et cette transformation est loin d'être un phénomène négatif, suppression de la négativité, effacement d'un obstacle, disparition des préjugés, abandon des vieux mythes, recul des croyances irrationnelles, accès enfin libre à l'expérience et à la raison. Cela représente l'application d'une *grille*, entièrement nouvelle, avec ses choix et ses exclusions; une nouvelle pièce avec ses propres règles, décisions et limites, sa propre logique interne, ses paramètres et ses impasses, toutes choses qui conduisent à la modification du point de vue d'origine. Et c'est dans ce fonctionnement que réside la compréhension. Si on étudie l'histoire de la connaissance, on voit qu'il y a deux directions d'analyse : selon la première, on doit montrer comment, dans quelles conditions et pour quelle raison la compréhension se modifie dans ses règles formatrices, sans passer par un « inventeur » original qui découvre la « vérité »; selon la seconde, on doit montrer comment le fonctionnement des règles de compréhension peut produire chez un individu une connaissance nouvelle et inédite.

Ici, mon travail rejoint, avec des méthodes imparfaites et sur un mode inférieur, le projet de M. Chomsky : grâce à quelques éléments définis, des totalités inconnues, jamais apparues encore, peuvent être mises en lumière par les individus. Pour résoudre ce problème, M. Chomsky doit réintroduire le dilemme du sujet dans le domaine de l'analyse grammaticale. Pour résoudre un problème analogue, dans le secteur historique qui me concerne, il faut faire le contraire : introduire le point de vue de la compréhension, de ses règles, de ses systèmes, de ses transformations de totalités dans le jeu de la connaissance individuelle. Ici et là, le problème de la créativité ne peut être résolu de la même manière, ou plutôt, il ne peut être formulé dans les mêmes termes, étant donné les disciplines dans lesquelles il s'inscrit.

N. Chomsky : Je pense que nous sommes en léger désaccord à cause d'un usage différent du terme de créativité. En fait, je l'emploie d'une manière un peu particulière, c'est donc à moi qu'incombe cette responsabilité. Quand je parle de créativité, je n'attribue pas à ce concept la notion de valeur habituellement attachée à ce terme. Quand on évoque la créativité scientifique, on se réfère, par exemple, aux réalisations d'un Newton. Mais, dans le contexte où je m'exprime, c'est un acte humain normal.

Je parle de la créativité dont fait preuve n'importe quel enfant aux prises avec une situation nouvelle : il apprend à la décrire convenablement, à y réagir convenablement, à en parler, à y penser

d'une manière neuve pour lui. Je pense qu'il est possible de qualifier ces actes de créatifs, sans qu'ils aient à être les actes d'un Newton.

Peut-être la créativité dans les arts et les sciences nécessite-t-elle certaines propriétés qui n'appartiennent pas à la masse de l'humanité et ne font pas partie de la créativité normale de la vie de tous les jours.

Je suis convaincu que la science peut envisager d'intégrer le sujet de la créativité normale. Mais je ne crois pas que, dans un proche avenir, elle soit en mesure de s'affronter à la vraie créativité, à l'œuvre d'un grand artiste et d'un grand savant. Elle n'a aucun espoir de s'approprier ces phénomènes uniques. Je ne parle maintenant que du niveau le plus bas de la créativité.

En ce qui concerne votre opinion sur l'histoire de la science, je la trouve très juste, éclairante et parfaitement adaptée au type d'entreprise qui nous attend en psychologie, en linguistique et dans la philosophie de l'esprit.

Je pense que certains thèmes ont été réprimés ou écartés durant les progrès scientifiques des derniers siècles. Par exemple, ce souci de la créativité à bas régime auquel je me réfère existait vraiment aussi chez Descartes. Quand il parle de la différence entre un perroquet, capable de reproduire des paroles, et un être humain, en mesure de prononcer des choses nouvelles appropriées à la situation, et quand il précise que cette propriété distincte indique les limites de la physique et nous entraîne dans la science de l'esprit, pour employer des termes modernes, je pense qu'il se réfère au genre de créativité que j'ai en tête; et je suis d'accord avec vos commentaires sur les autres origines de ces notions.

Ces concepts, en fait toute la notion d'organisation de la structure de la phrase, ont été écartés pendant la période de grands progrès qui a suivi sir William Jones et d'autres, et le développement de la philologie comparative dans son ensemble.

Mais, à présent, je pense que nous pouvons dépasser cette époque où il était nécessaire d'oublier, de prétendre que ces phénomènes n'existaient pas pour se tourner vers autre chose. Dans cette période-ci de philologie comparative, et aussi, à mon avis, de linguistique structurale, de psychologie comportementale, et de tout ce qui découle de la tradition empiriste dans l'étude de l'esprit et du comportement, il est possible d'écarter ces limitations et de considérer les thèmes qui ont animé une bonne partie de la pensée et de la spéculation du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, et de les incorporer dans une science beaucoup plus large et plus profonde de l'homme, qui donnera un rôle plus vaste – sans en fournir, bien sûr, une compréhen-

sion totale – à des notions telles que l'innovation, la créativité, la liberté et la production d'entités nouvelles, d'éléments nouveaux de la pensée et du comportement dans un système de règles et de schématismes. Ce sont des concepts que nous pouvons saisir.

F. Elders : Puis-je d'abord vous demander de ne pas répondre aussi longuement?

Quand vous discutez de créativité et de liberté, je pense que l'un des malentendus, si malentendu il y a, vient du fait que M. Chomsky part d'un nombre de règles limité avec des possibilités infinies d'application, tandis que vous, monsieur Foucault, soulignez l'inévitabilité de la « grille » de nos déterminismes historiques et psychologiques, qui s'applique aussi à la manière dont nous découvrons les idées nouvelles.

Peut-être pouvons-nous résoudre cela, en analysant non le processus scientifique, mais notre propre processus de pensée.

Quand vous découvrez une nouvelle idée fondamentale, M. Foucault, croyez-vous, en ce qui concerne votre créativité personnelle, que cet événement soit le signe d'une libération, de l'apparition de quelque chose de neuf? Peut-être découvrez-vous ensuite que c'était faux? Mais croyez-vous que la créativité et la liberté travaillent ensemble au sein de votre personnalité?

M. Foucault : Oh, vous savez, je ne crois pas que le problème de l'expérience personnelle soit très important...

F. Elders : Pourquoi?

M. Foucault : ... dans une question comme celle-ci. Non, je crois qu'il existe en réalité une forte ressemblance entre ce que M. Chomsky a dit et ce que j'essaie de montrer : en d'autres termes, il existe en fait seulement des créations possibles, des innovations possibles. On peut seulement, dans l'ordre du langage ou du savoir, produire quelque chose de nouveau en mettant en jeu un certain nombre de règles qui vont définir l'acceptabilité ou la grammaticalité des énoncés, ou qui vont définir, dans le cadre du savoir, la scientificité des énoncés.

Ainsi les linguistes, avant M. Chomsky, ont surtout insisté sur les règles de construction des énoncés et moins sur l'innovation que représente tout énoncé nouveau ou l'écoute d'un énoncé nouveau. Dans l'histoire des sciences ou l'histoire de la pensée, on avait l'habitude d'insister sur la création individuelle, et on avait tenu à l'écart ces espèces de règles communes, générales, qui sont à l'œuvre obscurément à travers toute découverte scientifique, toute invention scientifique, ou même d'ailleurs toute innovation philosophique. Et

dans cette mesure, quand je crois à tort que je dis quelque chose de nouveau, je suis conscient néanmoins du fait que dans mon énoncé il y a des règles à l'œuvre, des règles non seulement linguistiques mais épistémologiques, et qui caractérisent le savoir contemporain.

N. Chomsky : Je vais peut-être tenter de réagir à ces commentaires d'une manière qui pourra éclairer tout cela.

Songeons de nouveau à l'enfant qui possède quelque schématisme déterminant la sorte de langue qu'il peut apprendre. Bon. Avec l'expérience, il apprend très vite la langue dont fait partie cette expérience ou dans laquelle elle est inclue.

Il s'agit d'un acte normal; un acte d'intelligence normale, mais hautement créatif.

Si un Martien considérait ce processus d'acquisition d'un système vaste et complexe de connaissance sur la base d'une quantité de données ridiculement réduite, il penserait qu'il s'agit d'un acte immense de création et d'invention. En fait, un Martien, je pense, considérerait cela comme une réussite, au même titre que l'invention, disons, d'un aspect de la théorie physique fondé sur les données fournies au physicien.

Cependant, si cet hypothétique Martien devait s'apercevoir que tout enfant normal accomplit immédiatement cet acte créatif, sans la moindre difficulté, et de la même manière, alors qu'il faut des siècles de génie pour parvenir à la lente élaboration d'une théorie scientifique, il conclurait logiquement que la structure de la connaissance acquise dans le cas de la langue est interne à l'esprit humain; tandis que la structure de la physique ne l'est pas aussi directement. Notre esprit n'est pas construit de la sorte qu'en observant le phénomène du monde la théorie physique en surgisse et que nous n'ayons qu'à l'écrire et la produire. Ce n'est pas ainsi que notre esprit se construit.

Je crois néanmoins qu'il existe un point de rencontre et qu'il peut être utile de le travailler : comment se fait-il que nous parvenions à élaborer une quelconque théorie scientifique? Si on considère le peu de données dont disposent les divers savants et aussi les divers génies, même sur une longue période, pour aboutir à une théorie plus ou moins profonde et adéquate à l'expérience, cela est remarquable.

En fait, si ces scientifiques, y compris les génies, ne commençaient pas leurs recherches avec des limites très étroites quant à la classe de théories scientifiques possibles, s'ils n'avaient pas établi dans leur esprit une spécification inconsciente d'une théorie scientifique éventuelle, ce saut inductif serait impossible; de même, si

l'enfant n'avait pas le concept du langage humain de façon très restrictive, le saut inductif des données à la connaissance de la langue n'aurait jamais lieu.

Bien sûr, le processus de dérivation de connaissance à partir des données est beaucoup plus complexe dans le domaine de la physique, beaucoup plus difficile pour un organisme comme le nôtre, plus étalé dans le temps aussi ; il nécessite l'intervention du génie, mais, en un sens, la réussite de la science physique ou de la biologie, ou toute autre discipline, est fondée sur un parcours similaire à celui de l'enfant normal qui découvre la structure de sa langue : ce processus *doit* s'accomplir sur la base d'une limitation initiale, d'une restriction de la classe des théories possibles. Si on ne sait pas dès le départ que seuls certains éléments conduisent à une théorie, aucune induction n'est possible. Les données peuvent vous conduire dans n'importe quelle direction. Le fait que la science converge et progresse elle-même nous montre que les limitations initiales et ces structures existent.

Si nous voulons réellement développer une théorie de la création scientifique, ou, dans ce cas, de la création artistique, je pense que nous devons nous concentrer précisément sur cet ensemble de conditions qui, d'un côté, limite et restreint l'étendue de notre connaissance possible et, de l'autre, permet le saut inductif vers des systèmes compliqués de connaissance, sur la base d'un très petit nombre de données. Il me semble que cette voie pourrait aboutir à une théorie de la créativité scientifique, ou à une solution des questions d'épistémologie.

F. Elders : Eh bien, si nous admettons cette limitation initiale avec toutes ses possibilités créatrices, j'ai l'impression que, pour M. Chomsky, les règles et la liberté ne sont pas opposées, s'impliquent l'une l'autre. Tandis que c'est exactement le contraire pour vous, monsieur Foucault. Quelles sont vos raisons pour l'affirmer? Il s'agit d'un point fondamental de ce débat et j'espère que nous pourrons le développer.

Pour formuler différemment le problème : pouvez-vous envisager une forme de connaissance universelle sans aucune forme de répression?

M. Foucault : Eh bien, j'ai peut-être mal compris ce qu'a dit M. Chomsky, mais il me semble qu'il y a une petite difficulté.

Je crois que vous parlez d'un nombre limité de possibilités dans l'ordre d'une théorie scientifique. C'est vrai, si vous vous limitez à une période assez courte. Mais si vous considérez une longue

période, ce qui est frappant, c'est la prolifération des possibilités par divergences.

Longtemps on a pensé que les sciences, le savoir suivaient une certaine ligne de « progrès », obéissant au principe de la « croissance », et à celui de la convergence de toutes ces sortes de connaissance. Pourtant, quand on voit comment s'est développée la compréhension européenne, qui finit par devenir la compréhension mondiale et universelle, historiquement et géographiquement, peut-on affirmer qu'il y a eu croissance? Je dirais qu'il s'agit plutôt de transformation.

Prenons, par exemple, les classifications d'animaux et de plantes. Combien de fois ont-elles été réécrites depuis le Moyen Âge, selon des règles complètement différentes? Par le symbolisme, par l'histoire naturelle, par l'anatomie comparative, par la théorie de l'évolution. Chaque fois cette réécriture rend le savoir complètement différent dans ses fonctions, son économie, ses relations internes. Vous avez ici un principe de divergence, beaucoup plus que de croissance. Je dirais plutôt qu'il existe de multiples façons de rendre simultanément possibles un petit nombre de savoirs. En conséquence, d'un certain point de vue, il y a toujours un excès de données en relation avec des systèmes possibles pour une période donnée, ce qui leur impose d'être expérimentées dans ces limites et dans leur pauvreté, ce qui empêche que se réalise leur créativité ; d'un autre point de vue, celui de l'historien, il y a un excès, une prolifération de systèmes pour une petite quantité de données ; de là vient l'idée répandue que c'est la découverte de faits nouveaux qui détermine le mouvement dans l'histoire de la science.

N. Chomsky : Je vais essayer de synthétiser ma pensée. Je suis d'accord avec votre conception du progrès scientifique ; c'est-à-dire que je ne crois pas que ce soit une question d'accumulation de connaissances nouvelles, d'absorption de nouvelles théories, etc. Je pense plutôt qu'il suit la voie en zigzag que vous décrivez, oubliant certains problèmes pour s'emparer de théories nouvelles.

M. Foucault : Et transformer la même connaissance.

N. Chomsky : Je pense qu'il est possible d'avancer une explication. En simplifiant grossièrement on peut supposer que les grandes lignes que je vais exposer sont exactes : tout se passe comme si, en tant qu'êtres humains doués d'une organisation biologique donnée, nous disposions au départ dans nos têtes d'un certain jeu de structures intellectuelles possibles, de sciences possibles.

Si, par chance, un aspect de la réalité a le caractère de l'une de ces structures de notre esprit, alors nous possédons une science : c'est-

à-dire que, fort heureusement, la structure de notre esprit et celle d'un aspect de la réalité coïncident suffisamment pour que nous développions une science intelligible.

C'est précisément cette limitation initiale de nos esprits à une certaine sorte de science qui fournit l'énorme richesse et la créativité de la connaissance scientifique. Il est important de souligner – ici je reviens au rapport entre limitation et liberté – que, sans ces restrictions, nous n'aurions pas l'acte créatif conduisant d'une connaissance infime, d'une expérience infime à ce déploiement de connaissances hautement articulé et compliqué. Parce que si tout était possible, rien ne serait possible.

Précisément à cause de cette propriété de notre esprit, que nous ne comprenons pas en détail mais que nous commençons à percevoir d'une manière générale, qui nous propose certaines structures intelligibles possibles, et qui, dans le cours de l'histoire, de la recherche, de l'expérience, apparaît ou disparaît... à cause précisément de cette propriété de notre esprit, le progrès de la science a ce caractère chaotique et heurté que vous décrivez.

Cela ne signifie pas que tout finisse par être englobé dans le domaine de la science. Je crois personnellement que beaucoup de choses que nous souhaiterions comprendre à tout prix, comme la nature de l'homme, la nature d'une société décente, et tant d'autres questions, échappent en réalité à la portée de la science humaine.

F. Elders : Je crois que nous voici de nouveau confrontés à la question de la relation interne entre la limitation et la liberté. Monsieur Foucault, êtes-vous d'accord avec l'affirmation sur la combinaison de la limitation, la limitation fondamentale...

M. Foucault : Ce n'est pas une question de combinaison. Il n'y a de créativité possible qu'à partir d'un système de règles. Ce n'est pas un mélange de régularité et de liberté.

Là où je ne suis peut-être pas tout à fait d'accord avec M. Chomsky, c'est quand il place le principe de ces régularités à l'intérieur, en quelque sorte, de l'esprit ou de la nature humaine.

Si la question est de savoir si ces règles sont effectivement mises en œuvre par l'esprit humain, très bien ; si l'historien et le linguiste peuvent y méditer à leur tour, très bien ; ces règles devraient nous permettre de saisir ce qui est dit ou pensé par ces individus. Mais j'ai du mal à accepter que ces régularités soient liées à l'esprit humain ou à sa nature, comme conditions d'existence : il me semble qu'on doit, avant d'atteindre ce point – de toute manière, je parle uniquement de la compréhension –, les replacer dans le domaine des autres pratiques humaines, économiques, techniques, politiques,

sociologiques, qui leur servent de conditions de formation, d'apparition, de modèles. Je me demande si le système de régularité, de contrainte qui rend possible la science ne se trouve pas ailleurs, hors même de l'esprit humain, dans des formes sociales, des rapports de production, les luttes de classe, etc.

Par exemple, le fait qu'à une certaine époque la folie est devenue un objet d'étude scientifique et de savoir en Occident me paraît lié à une situation économique et sociale particulière.

Peut-être que la différence entre M. Chomsky et moi-même est que, quand il parle de science, il pense probablement à l'organisation formelle de la connaissance, tandis que je parle de la connaissance même, c'est-à-dire du contenu des diverses connaissances dispersé dans une société particulière, qui imprègne cette société, et constitue le fondement de l'éducation, des théories, des pratiques, etc.

F. Elders : Mais que signifie cette théorie de la connaissance par rapport à votre thème de la mort de l'homme à la fin de la période XIXe-XXe siècle ?

M. Foucault : Mais cela n'a aucun rapport avec ce dont nous débattons.

F. Elders : Je ne sais pas, j'essayais d'appliquer vos propos à votre conception anthropologique. Vous avez déjà refusé de parler de votre propre créativité et de votre liberté, n'est-ce pas ? Je me demande quelles sont les raisons psychologiques de ce...

M. Foucault : Eh bien, vous pouvez vous le demander, je n'y peux rien.

F. Elders : Ah bon.

M. Foucault : Ce n'est pas mon problème.

F. Elders : Mais quelles sont, en relation avec votre conception de la compréhension, de la connaissance, de la science, les raisons objectives de ce refus de répondre à des questions personnelles ?

Quand vous devez résoudre un problème, pourquoi transformez-vous une question personnelle en problème ?

M. Foucault : Non, je ne fais pas un problème d'une question personnelle ; je fais d'une question personnelle une absence de problème.

Je vais prendre un exemple très simple, sans l'analyser : comment des hommes ont-ils pu, à la fin du XVIIIe siècle, pour la première fois dans l'histoire de la pensée et du savoir occidental, ouvrir les cadavres des gens pour découvrir la source, l'origine, la raison anatomique de la maladie particulière qui avait causé leur mort ?

L'idée paraît assez simple. Il a fallu quatre mille ou cinq mille ans de médecine à l'Occident pour avoir l'idée de rechercher la cause de la maladie dans la lésion d'un cadavre.

Essayer d'expliquer cela par la personnalité de Bichat est, je crois, sans intérêt. Si, au contraire, vous essayez d'établir la place de la maladie et de la mort dans la société à la fin du XVIII[e] siècle, et l'intérêt, pour la société industrielle, de quadrupler la population pour se développer; en conséquence de quoi ont été faites des enquêtes sanitaires sur la société et ont été ouverts de grands hôpitaux; si vous essayez de découvrir comment la connaissance médicale a été institutionnalisée à cette époque, comment ses relations avec d'autres sortes de savoir se sont organisées, alors vous saisirez le rapport entre la maladie, la personne malade, hospitalisée, le cadavre et l'anatomie pathologique.

Voilà, je crois, une forme d'analyse dont je ne prétends pas qu'elle soit neuve, mais qui a été beaucoup trop négligée; les événements d'ordre personnel n'ont pratiquement rien à faire ici.

F. Elders : Oui, mais nous aurions aimé en savoir un peu plus sur vos arguments.

Monsieur Chomsky, pourriez-vous – ce sera ma dernière question sur cette partie philosophique du débat – nous donner vos idées sur la manière dont fonctionnent les sciences sociales? Je pense en particulier à vos attaques sévères du béhaviorisme. Peut-être pourriez-vous même expliquer un peu la manière plus ou moins béhavioriste dont M. Foucault travaille à présent.

N. Chomsky : Avant de satisfaire votre demande, je souhaiterais commenter brièvement ce que M. Foucault vient de dire.

Je pense que cela illustre parfaitement votre image selon laquelle nous serions en train, chacun de son côté, de creuser un tunnel sous une montagne. Je pense qu'un acte de création scientifique dépend de deux faits : premièrement, une propriété intrinsèque de l'esprit, deuxièmement, un ensemble donné de conditions sociales et intellectuelles. La question n'est pas de savoir lequel nous devons étudier; nous comprendrons la découverte scientifique, et toute autre découverte, quand nous connaîtrons ces facteurs et que nous pourrons expliquer de quelle manière ils agissent l'un sur l'autre.

Je m'intéresse surtout aux capacités intrinsèques de l'esprit; tandis que vous apportez une attention particulière à l'organisation des conditions sociales, économiques et autres.

M. Foucault : Mais je ne crois pas que la différence soit liée à nos caractères, parce que dans ce cas, Elders aurait raison, et il ne doit pas avoir raison.

N. Chomsky : Non, je suis d'accord, mais...

M. Foucault : C'est lié à l'état de la connaissance, du savoir au sein duquel nous travaillons. La linguistique, qui vous est familière et que vous avez réussi à transformer, excluait l'importance du sujet créatif, du sujet parlant créatif; tandis que l'histoire des sciences telle qu'elle existait quand les gens de ma génération ont commencé à travailler exaltait au contraire la créativité individuelle...

N. Chomsky : Oui.

M. Foucault : ... et écartait ces règles collectives.

Intervenant dans la salle : Je voudrais revenir un peu en arrière dans votre discussion; voici ce que j'aimerais savoir, monsieur Chomsky : vous imaginez à la base un système de limitations élémentaires, présentes dans ce que vous appelez la nature humaine; dans quelle mesure pensez-vous que celles-ci soient soumises au changement historique? Croyez-vous, par exemple, qu'elles se soient transformées de façon substantielle depuis, disons, le XVII[e] siècle? Dans ce cas, pourriez-vous relier cette notion aux idées de M. Foucault?

N. Chomsky : Eh bien, je pense que c'est une question de faits biologiques et anthropologiques, la nature de l'intelligence humaine n'a certainement pas beaucoup changé depuis le XVII[e], ni probablement depuis l'homme de Cro-Magnon. Je pense que les propriétés fondamentales de notre intelligence, celles que nous évoquons dans notre débat de ce soir, sont certainement très anciennes; si un homme vivant il y a cinq mille ou vingt mille ans se trouvait dans la peau d'un enfant de la société d'aujourd'hui, il apprendrait la même chose que tout le monde, et il pourrait être un génie ou un imbécile, mais ne serait pas fondamentalement différent.

Bien sûr, le niveau de la connaissance acquise change, ainsi que les conditions sociales, qui permettent à une personne de penser librement et de rompre les liens de la contrainte superstitieuse. À mesure que ces conditions changent, une intelligence humaine donnée progressera vers de nouvelles formes de création. Cela répond à la dernière question de M. Elders, sur laquelle je vais m'attarder un peu.

Prenons la science béhavioriste, et replaçons-la dans ces contextes. Il me semble que la propriété fondamentale du béhaviorisme, suggérée par ce terme étrange de science comportementale, est qu'il représente une négation de la possibilité de développer une théorie scientifique. Ce qui définit le béhaviorisme est l'hypothèse curieuse et autodestructrice selon laquelle nous ne sommes pas autorisés à créer une théorie intéressante.

Si la physique, par exemple, avait émis l'hypothèse qu'il faut s'en tenir aux phénomènes, à leur agencement, nous ferions aujourd'hui de l'astronomie babylonienne. Heureusement, les physiciens n'ont jamais formulé cette hypothèse ridicule, insensée, qui a ses raisons historiques et concerne toutes sortes de faits curieux sur le contexte historique dans lequel le béhaviorisme a évolué.

Si on le considère d'un point de vue purement intellectuel, le béhaviorisme se résume à interdire arbitrairement de créer une théorie scientifique du comportement humain; plus, on doit aborder directement les phénomènes et leur interrelation, et rien de plus – chose tout à fait impossible dans un autre domaine, et sans doute dans celui de l'intelligence ou du comportement humain. Dans ce sens, je ne pense pas que le béhaviorisme soit une science. Je reviens à votre question et à ce que M. Foucault développe : dans certaines circonstances historiques, où s'est développée, par exemple, la psychologie expérimentale, il était – pour une raison que je n'approfondirai pas – intéressant et peut-être important d'imposer d'étranges limitations à la construction de théorie scientifique autorisée – limitations qui s'appellent le béhaviorisme. Ces idées-là ont fait leur temps. Sans doute avaient-elles quelque valeur en 1880, mais, à présent, leur unique fonction est de limiter et de restreindre l'enquête scientifique, aussi doit-on simplement s'en débarrasser, comme d'un physicien qui dirait : vous n'avez pas le droit de formuler une théorie physique générale, mais seulement celui d'étudier les mouvements des planètes et de découvrir de nouveaux épicycles. On oublie cela. Il serait aussi nécessaire d'écarter les curieuses restrictions qui définissent le béhaviorisme; qui sont elles-mêmes suggérées par le terme même de science comportementale.

Admettons que le comportement dans son sens large constitue les données de la science de l'homme. Mais définir une science par ces données reviendrait à définir la physique comme la théorie de la lecture des appareils de mesure, et si un physicien affirmait : je me consacre à la science de lire les mesures, il n'irait sûrement pas très loin. Il pourrait parler de mesures et de corrélation entre elles, mais il ne créerait jamais une théorie physique.

Dans ce cas, le terme est donc symptomatique. Nous devons comprendre le contexte historique dans lequel ces étranges limitations se sont développées, puis les rejeter et progresser dans la science de l'homme comme dans tout autre domaine, en éliminant totalement le béhaviorisme et, à mon avis, toute la tradition empirique dont il est sorti.

Intervenant dans la salle : Vous ne souhaitez donc pas relier votre théorie sur les limitations innées avec la théorie de la « grille » de M. Foucault. Il existe peut-être un certain rapport entre les deux. Vous voyez, M. Foucault dit qu'un débordement de créativité dans une certaine direction déplace automatiquement la connaissance, par un système de « grilles ». Si votre système de limitations changeait, cela vous rapprocherait.

N. Chomsky : À mon avis, ses raisons sont différentes. Je simplifie à l'excès. Un grand nombre de sciences possibles sont accessibles intellectuellement. Quand nous essayons ces constructions intellectuelles dans un monde de faits changeant, nous ne trouvons pas de croissance cumulative, mais des décalages étranges : voici un domaine de phénomènes où s'applique une certaine science; élargissons l'horizon, et une autre science s'appliquera admirablement aux phénomènes, mais en oubliera quelques-uns. Cela fait partie du progrès scientifique et conduit à l'omission ou l'oubli de certains domaines. La raison de ce processus est précisément cet ensemble de principes que nous ne connaissons malheureusement pas, et qui rend toute la discussion assez abstraite, en définissant une structure intellectuelle possible, une science profonde, si vous préférez.

F. Elders : Passons maintenant à la seconde partie de la discussion, la politique. Je voudrais d'abord demander à monsieur Foucault pourquoi il s'intéresse autant à la politique, qu'il préfère, m'a-t-il dit, à la philosophie.

M. Foucault : Je ne me suis jamais occupé de philosophie. Mais ce n'est pas le problème.

Votre question est : pourquoi est-ce que je m'intéresse autant à la politique? Pour vous répondre très simplement, je dirais : pourquoi ne devrais-je pas être intéressé? Quelle cécité, quelle surdité, quelle densité d'idéologie auraient le pouvoir de m'empêcher de m'intéresser au sujet sans doute le plus crucial de notre existence, c'est-à-dire la société dans laquelle nous vivons, les relations économiques dans lesquelles elle fonctionne, et le système qui définit les formes régulières, les permissions et les interdictions régissant régulièrement notre conduite? L'essence de notre vie est faite, après tout, du fonctionnement politique de la société dans laquelle nous nous trouvons.

Aussi je ne peux pas répondre à la question pourquoi je devrais m'y intéresser; je ne peux que vous répondre en vous demandant pourquoi je ne devrais pas être intéressé.

F. Elders : Vous êtes obligé de vous y intéresser, c'est cela?

M. Foucault : Oui, du moins, il n'y a rien de bizarre à cela qui mérite une question ou une réponse. Ne pas s'intéresser à la politique, cela serait un vrai problème. Au lieu de me poser cette question, posez-la à quelqu'un qui ne se préoccupe pas de politique. Alors vous aurez le droit de vous écrier : « Comment, cela ne vous intéresse pas? »

F. Elders : Oui, peut-être. Monsieur Chomsky, nous désirons tous vivement connaître vos objectifs politiques, particulièrement en relation avec votre célèbre anarcho-syndicalisme ou, comme vous l'avez défini vous-même, votre socialisme libertaire. Quels en sont les buts essentiels?

N. Chomsky : Je résisterai à l'envie de répondre à votre précédente question, si intéressante, et je m'en tiendrai à celle-ci.

Je vais d'abord me référer à un sujet que nous avons déjà évoqué, c'est-à-dire, si je ne me trompe, qu'un élément fondamental de la nature humaine est le besoin de travail créatif, de recherche créatrice, de création libre sans effet limitatif arbitraire des institutions coercitives; il en découle ensuite bien sûr qu'une société décente devrait porter au maximum les possibilités de réalisation de cette caractéristique humaine fondamentale. Ce qui signifie vaincre les éléments de répression, d'oppression, de destruction et de contrainte qui existent dans toute société, dans la nôtre par exemple, en tant que résidu historique.

Toute forme de coercition, de répression, de contrôle autocratique d'un domaine de l'existence, comme par exemple la propriété privée d'un capital, ou le contrôle de l'État de certains aspects de la vie humaine, toute restriction imposée à une entreprise humaine peut être justifiée si elle doit l'être *uniquement* en fonction d'un besoin de subsistance, d'une nécessité de survie, ou de défense contre un sort horrible ou quelque chose de cet ordre. Elle ne peut être justifiée intrinsèquement. Il faut plutôt l'éliminer.

Je pense que, du moins dans les sociétés occidentales technologiquement avancées, nous pouvons éviter les besognes ingrates, inutiles et, dans une certaine marge, partager ce privilège avec la population; le contrôle autocratique centralisé des institutions économiques – j'entends aussi bien le capitalisme privé que le totalitarisme d'État ou les différentes formes mixtes de capitalisme d'État qui existent ici ou là – est devenu un vestige destructeur de l'histoire.

Tous ces vestiges doivent être éliminés en faveur d'une participation directe sous la forme de conseils de travailleurs ou d'autres libres associations que les individus constituent eux-mêmes dans le cadre de leur existence sociale et de leur travail productif.

Michel Foucault, Dits et écrits 1974

Un système fédéré, décentralisé de libres associations, incorporant des institutions économiques et sociales, constituerait ce que j'appelle l'arnacho-syndicalisme; il me semble que c'est la forme appropriée d'organisation sociale pour une société technologique avancée, dans laquelle les êtres humains ne sont pas transformés en instruments, en rouages du mécanisme. Aucune nécessité sociale n'exige plus que les êtres humains soient traités comme des maillons de la chaîne de production; nous devons vaincre cela par une société de liberté et de libre association, où la pulsion créatrice inhérente à la nature humaine pourra se réaliser pleinement de la façon qu'elle le décidera.

De nouveau, comme M. Foucault, je ne vois pas comment un être humain pourrait ne pas s'intéresser à cette question.

F. Elders : Croyez-vous, monsieur Foucault, que nous puissions qualifier nos sociétés de démocratiques, après avoir écouté la déclaration de M. Chomsky?

M. Foucault : Non, je ne crois absolument pas que notre société soit démocratique.

Si on entend par démocratie l'exercice effectif du pouvoir par une population qui n'est ni divisée ni ordonnée hiérarchiquement en classes, il est parfaitement clair que nous en sommes très éloignés. Il est tout aussi clair que nous vivons sous un régime de dictature de classe, de pouvoir de classe qui s'impose par la violence, même quand les instruments de cette violence sont institutionnels et constitutionnels. Et à un degré où il n'est pas question de démocratie pour nous.

Bien. Quand vous m'avez demandé pourquoi je m'intéressais à la politique, j'ai refusé de répondre parce que cela me paraissait évident, mais peut-être votre question était-elle : de quelle manière vous intéressez-vous à la politique?

Vous m'auriez posé cette question, ce que d'une certaine manière vous avez fait, je vous dirais alors que je suis beaucoup moins avancé dans ma démarche, je vais beaucoup moins loin que M. Chomsky. C'est-à-dire que j'admets n'être pas capable de définir ni à plus forte raison de proposer un modèle de fonctionnement social idéal pour notre société scientifique ou technologique.

En revanche, l'une des tâches qui me paraît urgente, immédiate, au-dessus de toute autre, est la suivante : nous devons indiquer et montrer, même lorsqu'elles sont cachées, toutes les relations du pouvoir politique qui contrôle actuellement le corps social, l'opprime ou le réprime.

Je veux dire ceci : c'est l'habitude, du moins dans la société euro-

péenne, de considérer que le pouvoir est localisé dans les mains du gouvernement et s'exerce grâce à un certain nombre d'institutions particulières comme l'Administration, la police, l'armée et l'appareil de l'État. On sait que toutes ces institutions sont faites pour élaborer et transmettre un certain nombre de décisions au nom de la nation ou de l'État, les faire appliquer et punir ceux qui n'obéissent pas. Mais je crois que le pouvoir politique s'exerce encore par l'intermédiaire d'un certain nombre d'institutions qui ont l'air de n'avoir rien en commun avec le pouvoir politique, qui ont l'air d'être indépendantes de lui alors qu'elles ne le sont pas.

On sait cela à propos de la famille, de l'Université et, d'une façon générale, de tout le système scolaire qui, en apparence, est fait pour distribuer le savoir, est fait pour maintenir au pouvoir une certaine classe sociale et exclure des instruments du pouvoir toute autre classe sociale. Les institutions de savoir, de prévoyance et de soins, comme la médecine, aident aussi à soutenir le pouvoir politique. C'est évident à un point scandaleux dans certains cas liés à la psychiatrie.

Il me semble que, dans une société comme la nôtre, la vraie tâche politique est de critiquer le jeu des institutions apparemment neutres et indépendantes; de les critiquer et de les attaquer de telle manière que la violence politique qui s'exerçait obscurément en elles soit démasquée et qu'on puisse lutter contre elles.

Cette critique et ce combat me paraissent essentiels pour différentes raisons : d'abord, parce que le pouvoir politique va beaucoup plus profond qu'on ne le soupçonne; il a des centres et des points d'appui invisibles, peu connus; sa vraie résistance, sa vraie solidité se trouve peut-être là où on ne s'y attend pas. Peut-être ne suffit-il pas de dire que, derrière les gouvernements, derrière l'appareil d'État, il y a la classe dominante; il faut situer le point d'activité, les places et les formes sous lesquelles s'exerce cette domination. Et parce que cette domination n'est pas simplement l'expression, en termes politiques, de l'exploitation économique, elle est son instrument, et dans une large mesure la condition qui la rend possible; la suppression de l'une s'accomplit par le discernement exhaustif de l'autre. Si on ne réussit pas à reconnaître ces points d'appui du pouvoir de classe, on risque de leur permettre de continuer à exister et de voir se reconstituer ce pouvoir de classe après un processus révolutionnaire apparent.

N. Chomsky : Oui, je suis certainement d'accord avec cela, non seulement dans la théorie, mais aussi dans l'action. Il existe deux tâches intellectuelles : celle dont je parlais consiste à essayer de créer

une vision d'une société future juste; à créer une théorie sociale humanitaire fondée, si possible, sur un concept solide de l'essence de la nature humaine. C'est la première tâche.

La seconde consiste à comprendre clairement la nature du pouvoir, de l'oppression, de la terreur et de la destruction dans notre propre société. Cela inclut certainement les institutions que vous avez mentionnées, au même titre que les institutions centrales de toute société industrielle, à savoir les établissements économiques, financiers et commerciaux, et, dans la période à venir, les grandes multinationales qui ce soir ne sont pas très éloignées de nous (Philips à Eindhoven!).

Ce sont les institutions essentielles d'oppression, de coercition et de loi autocratique qui paraissent neutres malgré tout ce qu'elles disent : nous sommes dépendants de la démocratie de marché, et cela doit être interprété précisément en fonction de leur pouvoir autocratique, y compris la forme particulière de contrôle qui vient de la domination des forces du marché dans une société inégalitaire.

Nous devons sûrement comprendre ces faits, et aussi les combattre. Il me semble qu'ils s'inscrivent dans le domaine de nos engagements politiques, qui absorbent l'essentiel de notre énergie et de nos efforts. Je ne veux pas évoquer mon expérience personnelle à ce propos, mais c'est là que réside mon engagement et celles de tous, j'imagine.

Je pense cependant que ce serait une grande honte d'écarter totalement la tâche plus abstraite et philosophique de reconstituer le lien entre un concept de la nature humaine qui donne son entière portée à la liberté, la dignité et la créativité, et d'autres caractéristiques humaines fondamentales, et de le relier à une notion de la structure sociale où ces propriétés pourraient se réaliser et où prendrait place une vie humaine pleine de sens.

En fait, si nous pensons à la transformation ou à la révolution sociales, bien qu'il soit absurde de vouloir définir en détail le but que nous poursuivons, nous devrions savoir un peu où nous croyons aller, et ce genre de théorie peut nous le dire.

M. Foucault : Oui, mais n'y a-t-il pas ici un danger? Si vous dites qu'une certaine nature humaine existe, que cette nature humaine n'a pas reçu dans la société actuelle les droits et les possibilités qui lui permettent de se réaliser... c'est ce que vous avez dit, je crois.

N. Chomsky : Oui.

M. Foucault : Si on admet cela, ne risque-t-on pas de définir cette nature humaine – qui est à la fois idéale et réelle, cachée et réprimée

jusqu'à maintenant – dans des termes empruntés à notre société, à notre civilisation, à notre culture?

Je vais prendre un exemple qui est un peu simplificateur. Le socialisme d'une certaine période, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, admettait que, dans les sociétés capitalistes, l'homme ne recevait pas toutes les possibilités de développement et de réalisation; que la nature humaine était effectivement aliénée dans le système capitaliste. Et il rêvait d'une nature humaine enfin libérée.

Quel modèle utilisait-il pour concevoir, projeter, réaliser cette nature humaine? C'était en réalité le modèle bourgeois.

Il considérait qu'une société désaliénée était une société qui faisait place, par exemple, à une sexualité de type bourgeois, à une famille de type bourgeois, à une esthétique de type bourgeois. C'est d'ailleurs tellement vrai que cela s'est passé ainsi en Union soviétique et dans les démocraties populaires : une sorte de société a été reconstituée, transposée de la société bourgeoise du XIXe siècle. L'universalisation du modèle bourgeois a été l'utopie qui a inspiré la constitution de la société soviétique.

Le résultat est que vous avez saisi vous aussi à quel point il est difficile de définir la nature humaine.

N'est-ce pas là qu'est le risque de nous induire en erreur? Mao Tsé-toung parlait de la nature humaine bourgeoise et de la nature humaine prolétarienne, et il considérait que ce n'était pas la même chose.

N. Chomsky : Vous voyez, je pense que, dans le domaine intellectuel de l'action politique, où nous essayons de construire une vision d'une société juste et libre sur la base d'une notion de la nature humaine, nous affrontons le même problème que dans l'action politique immédiate, c'est-à-dire que nous éprouvons la nécessité d'agir devant l'importance des problèmes, mais que nous sommes conscients d'obéir à une compréhension très partielle des réalités sociales et, dans ce cas, des réalités humaines.

Par exemple, pour être concret, une partie importante de ma propre activité a réellement à voir avec la guerre du Viêt-nam et une partie de mon énergie est absorbée par la désobéissance civile. Aux États-Unis, la désobéissance civile est une action dont les effets comportent une marge considérable d'incertitudes. Par exemple, elle menace l'ordre social d'une manière qui peut conduire au fascisme; ce serait très mauvais pour l'Amérique, le Viêt-nam, les Pays-Bas et tous les autres pays. Vous savez, si un Léviathan comme les États-Unis devenait réellement fasciste, cela poserait beaucoup de problèmes; il y a donc un danger dans cet acte concret.

D'autre part, si nous ne courons pas ce risque, la société d'Indochine sera mise en pièces par la puissance américaine. Face à de telles incertitudes, il faut choisir un mode d'action.

De même, dans le domaine intellectuel se présentent les incertitudes que vous définissiez fort justement. Notre concept de la nature humaine est certainement limité; il est en partie conditionné socialement, restreint par nos propres défauts de caractère et les limites de la culture intellectuelle dans laquelle nous existons. En même temps, il est capital que nous connaissions les objectifs impossibles que nous cherchons à atteindre, si nous espérons atteindre quelques objectifs possibles. Cela signifie que nous devons être assez audacieux pour émettre des hypothèses et inventer des théories sociales sur la base d'une connaissance partielle, tout en restant ouverts à la forte possibilité, en fait à l'écrasante probabilité d'échec qui nous guette, du moins dans certains domaines.

F. Elders : Oui, peut-être serait-il intéressant d'approfondir ce problème de stratégie. Je suppose que ce que vous appelez désobéissance civile est sans doute ce que nous entendons par action extra-parlementaire?

N. Chomsky : Non, cela va plus loin. L'action extra-parlementaire inclut une manifestation légale de masse, mais la désobéissance civile est plus étroite, elle implique un défi direct de ce que l'État prétend, à tort selon moi, être la loi.

F. Elders : Aussi, par exemple, dans le cas des Pays-Bas, il y a eu un recensement de la population. Nous avons dû répondre à des formulaires officiels. Est-ce de la désobéissance civile de refuser de les remplir?

N. Chomsky : Exact. Je serai un peu plus prudent à ce sujet parce que, reprenant un point important du discours, un développement important de M. Foucault, on n'autorise pas nécessairement l'État à définir ce qui est légal. Maintenant, l'État a le pouvoir d'imposer un certain concept de ce qui est légal, cela n'implique pas que ce soit juste : l'État peut parfaitement se tromper dans sa définition de la désobéissance civile.

Par exemple, aux États-Unis, faire dérailler un train de munitions destinées au Viêt-nam est un acte de désobéissance civile; l'État se trompe, car c'est un acte approprié, légal et nécessaire. Mener une action qui empêche l'État de commettre des crimes est tout à fait juste, comme de violer le Code de la route pour empêcher un meurtre.

Si je brûle un feu rouge pour empêcher de mitrailler un groupe de gens, ce n'est pas un acte illégal, mais de l'assistance à personne en danger; aucun juge sain d'esprit ne m'inculpera.

Ce que les autorités d'État définissent comme de la désobéissance civile est un comportement légal, obligatoire, qui viole les commandements de l'État, légaux ou non. On doit donc être prudent lorsqu'on parle de choses illégales.

M. Foucault : Oui, mais je voudrais vous poser une question. Aux États-Unis, lorsque vous commettez un acte illégal, est-ce que vous le justifiez en fonction d'une justice idéale ou d'une légalité supérieure, ou par la nécessité de la lutte des classes, parce que c'est essentiel, à ce moment-là, pour le prolétariat dans sa lutte contre la classe dominante?

N. Chomsky : J'aimerais adopter le point de vue de la Cour suprême américaine, et sans doute d'autres tribunaux dans les mêmes circonstances; c'est-à-dire définir la question dans le contexte le plus étroit possible. Je crois que finalement il serait très raisonnable, la plupart du temps, d'agir contre les institutions légales d'une société donnée, si cela permettait d'ébranler les sources du pouvoir et de l'oppression dans cette société.

Cependant, dans une très large mesure, la loi existante représente certaines valeurs humaines respectables; et correctement interprétée, cette loi permet de contourner les commandements de l'État. Je pense qu'il est important d'exploiter ce fait...

M. Foucault : Oui.

N. Chomsky : ... et d'exploiter les domaines de la loi qui sont correctement définis, et ensuite peut-être agir directement contre ceux qui ne font que ratifier un système de pouvoir.

M. Foucault : Mais, je...

N. Chomsky : Laissez-moi dire...

M. Foucault : Ma question était celle-ci, lorsque vous commettez un acte clairement illégal...

N. Chomsky : ... que *je* considère comme illégal, et pas seulement l'État.

M. Foucault : Non, non, que l'État.

N. Chomsky : ... que l'État considère comme illégal...

M. Foucault : ... que l'État considère comme illégal.

N. Chomsky : Oui.

M. Foucault : Commettez-vous cet acte en vertu d'une idée de la justice ou parce que la lutte des classes le rend utile ou nécessaire? Vous référez-vous à une justice idéale? C'est cela mon problème.

N. Chomsky : De nouveau, très souvent, quand j'accomplis un acte que l'État considère comme illégal, j'estime qu'il est légal; c'est-à-dire que l'État est criminel. Dans certains cas, ce n'est pas vrai. Je vais être très concret et passer de la lutte des classes à la guerre impérialiste, où la situation est plus claire et plus facile.

Prenons le droit international, instrument très faible, nous le savons, mais qui comporte des principes très intéressants. Sous beaucoup d'aspects, c'est l'instrument des puissants : c'est une création des États et de leurs représentants. Les mouvements de masse des paysans n'ont absolument pas participé à son élaboration.

La structure du droit international reflète ce fait; elle offre un champ d'intervention beaucoup trop vaste aux structures de pouvoir existantes qui se définissent comme des États contre les intérêts des masses de gens organisées en opposition aux États.

C'est un défaut fondamental du droit international, et je pense qu'il est dénué de validité au même titre que le droit divin des rois. C'est simplement un instrument des puissants désireux de conserver leur pouvoir. Nous avons donc toutes les raisons de nous y opposer.

Il existe une autre sorte de droit international. Des éléments intéressants, inscrits dans les principes de Nuremberg et la charte des Nations unies, autorisent, en fait, je crois, *requièrent* du citoyen d'agir contre son propre État d'une manière considérée à tort comme criminelle par l'État. Néanmoins, il agit en toute légalité, parce que le droit international interdit la menace ou l'usage de la force dans les affaires internationales, sauf dans des circonstances très précises, dont ne fait pas partie la guerre du Viêt-nam. Dans ce cas particulier, qui m'intéresse énormément, l'État américain agit comme un criminel. Et les gens ont le droit d'empêcher les criminels de commettre leurs forfaits. Ce n'est pas parce que le criminel prétend que votre action est illégale quand vous cherchez à l'arrêter que c'est la vérité.

Une illustration frappante est l'affaire des *Pentagon Papers* aux États-Unis, dont vous avez sûrement entendu parler.

En deux mots et en laissant de côté les questions de procédure, l'État cherche à poursuivre les gens qui dénoncent ses crimes.

Évidemment c'est absurde, et on ne doit accorder aucune attention à cette distorsion du processus judiciaire raisonnable. En outre, je pense que le système actuel de la justice explique cette absurdité. Sinon, nous devrions alors nous y opposer.

M. Foucault : C'est donc au nom d'une justice plus pure que vous critiquez le fonctionnement de la justice. C'est une question importante pour nous actuellement. Il est vrai que, dans toutes les luttes sociales, il y a une question de justice. Plus précisément, le combat contre la justice de classe, contre son injustice fait toujours partie de la lutte sociale; démettre les juges, changer les tribunaux, amnistier les condamnés, ouvrir les prisons fait partie depuis toujours des transformations sociales dès qu'elles deviennent un peu violentes. À l'heure actuelle, en France, les fonctions de justice et de police sont la cible de nombreuses attaques de la part de ceux qu'on appelle les « gauchistes ». Mais si la justice est en jeu dans un combat, c'est en tant qu'instrument de pouvoir; ce n'est pas dans l'espoir que, finalement, un jour, dans cette société ou une autre, les gens seront récompensés selon leurs mérites, ou punis selon leurs fautes. Plutôt que de penser à la lutte sociale en termes de justice, il faut mettre l'accent sur la justice en termes de lutte sociale.

N. Chomsky : Oui, mais vous croyez sûrement que votre rôle dans la lutte est juste, que votre combat est juste, pour introduire un concept d'un autre domaine. Je pense que c'est important. Si vous aviez l'impression de mener une guerre injuste, vous raisonneriez autrement.

Je voudrais reformuler légèrement ce que vous avez dit. Il me semble que la différence ne se situe pas entre la légalité et la justice idéale, mais entre la légalité et une justice plus juste.

Bien sûr, nous ne sommes absolument pas en mesure de créer un système juridique idéal, pas plus qu'une société idéale. Nous n'en savons pas assez, nous sommes trop limités, trop partiaux. Devant agir comme des êtres sensibles et responsables, nous pouvons imaginer une société et une justice meilleures, et même les créer. Ce système aura certainement ses défauts, mais en le comparant à celui qui existe déjà, sans croire que nous avons atteint le système idéal, nous pouvons avoir le raisonnement suivant : le concept de légalité et celui de justice ne sont ni identiques ni totalement distincts. Dans la mesure où la légalité englobe la justice, au sens d'une meilleure justice se référant à une meilleure société, nous devons obéir à la loi et forcer l'État, les grandes corporations et la police à obéir à la loi, si nous en avons le pouvoir.

Bien entendu, là où le système juridique tend à représenter non pas une meilleure justice, mais des techniques d'oppression codifiées dans un système autocratique particulier, alors un être humain raisonnable devra les ignorer et les contrer, au moins dans le principe, s'il ne le peut pas, pour une raison quelconque, dans les faits.

M. Foucault : Je voudrais simplement répondre à votre première phrase; vous avez dit que si vous ne considériez pas que la guerre que vous faites à la police était juste, vous ne la feriez pas.

Je vous répondrai dans les termes de Spinoza. Je vous dirai que le prolétariat ne fait pas la guerre à la classe dirigeante parce qu'il considère que cette guerre est juste. Le prolétariat fait la guerre à la classe dirigeante parce que, pour la première fois dans l'histoire, il veut prendre le pouvoir. Et parce qu'il veut renverser le pouvoir de la classe dirigeante il considère que cette guerre est juste.

N. Chomsky : Je ne suis pas d'accord.

M. Foucault : On fait la guerre pour gagner et non parce qu'elle est juste.

N. Chomsky : Personnellement, je ne suis pas d'accord. Par exemple, si j'arrivais à me convaincre que l'accession du prolétariat au pouvoir risque de conduire à un État policier terroriste où la liberté et la dignité, et des relations humaines convenables, disparaîtront, j'essaierai de l'empêcher. Je pense que la seule raison d'espérer un tel événement est de croire, à tort ou à raison, que des valeurs humaines fondamentales peuvent bénéficier de ce transfert de pouvoir.

M. Foucault : Quand le prolétariat prendra le pouvoir, il se peut qu'il exerce à l'égard des classes dont il vient de triompher un pouvoir violent, dictatorial et même sanglant. Je ne vois pas quelle objection on peut faire à cela.

Maintenant, vous me direz : si le prolétariat exerce ce pouvoir sanglant, tyrannique et injuste à l'égard de lui-même? Alors je vous répondrai : ça ne peut se produire que si le prolétariat n'a pas réellement pris le pouvoir, mais une classe extérieure au prolétariat, ou un groupe de gens intérieur au prolétariat, une bureaucratie ou les restes de la petite-bourgeoisie.

N. Chomsky : Cette théorie de la révolution ne me satisfait pas pour une quantité de raisons, historiques ou non. Même si on devait l'accepter dans le cadre de l'argumentation, cette théorie soutient que le prolétariat a le droit de prendre le pouvoir et de l'exercer dans la violence, le sang et l'injustice, sous le prétexte, selon moi erroné, que cela conduira à une société plus juste où l'État dépérira et où les prolétaires formeront une classe universelle, etc. Sans cette justification future, le concept d'une dictature violente et sanglante du prolétariat serait parfaitement injuste.

C'est un autre problème, mais je suis très sceptique quant à une dictature violente et sanglante du prolétariat, surtout lorsqu'elle est

exprimée par des représentants autodésignés d'un parti d'avant-garde qui, nous en avons l'expérience historique suffisante pour le savoir et le prédire, seront simplement les nouveaux dirigeants de cette société.

M. Foucault : Oui, mais je n'ai pas parlé du pouvoir du prolétariat, qui serait en soi injuste. Vous avez raison de dire que ce serait trop facile. Je voudrais dire que le pouvoir du prolétariat pourrait, dans une certaine période, impliquer la violence et une guerre prolongée contre une classe sociale dont il n'a pas encore entièrement triomphé.

N. Chomsky : Eh bien, je ne dis pas qu'il est absolu. Par exemple, je ne suis pas un pacifiste à tout crin. Je n'affirme pas qu'il est mauvais en toutes circonstances d'avoir recours à la violence, bien que le recours à la violence soit injuste en un sens. Je crois qu'il faut définir une justice relative.

L'usage de la violence et la création de degrés d'une certaine injustice relative ne peuvent se justifier que si l'on affirme – avec la plus grande prudence – tendre à un résultat plus équitable. Sans cette base, c'est totalement immoral, à mon avis.

M. Foucault : Je ne pense pas que, quant au but que le prolétariat se propose pour lui-même en menant la guerre de classe, il soit suffisant de dire que c'est en soi-même une plus grande justice. Ce que le prolétariat veut faire en chassant la classe actuellement au pouvoir, et en prenant pour lui le pouvoir, c'est la suppression, précisément, du pouvoir de classe en général.

N. Chomsky : Bon, mais cette justification-là vient après.

M. Foucault : C'est la justification en termes de pouvoir, pas en termes de justice.

N. Chomsky : Mais *il s'agit* de justice; parce que le but atteint est censé être juste. Aucun léniniste n'osera dire : « Nous, le prolétariat, avons le droit de prendre le pouvoir, et de jeter tout le monde dans le crématoire. » Si cela devait se produire, il vaudrait mieux empêcher le prolétariat d'accéder au pouvoir.

L'idée est qu'une période de dictature, peut-être même violente et sanglante – pour les raisons que j'ai mentionnées, je reste sceptique à ce sujet –, est justifiée parce qu'elle signifie l'effondrement et la fin de l'oppression de classe : un objectif correct pour un être humain; c'est cette qualification finale qui justifie toute l'entreprise. Qu'il en soit ainsi au fond est une autre affaire.

M. Foucault : Si vous voulez, je vais être un peu nietzschéen. En d'autres termes, il me semble que l'idée de justice est en elle-même

une idée qui a été inventée et mise en œuvre dans différents types de sociétés comme un instrument d'un certain pouvoir politique et économique, ou comme une arme contre ce pouvoir. Mais il me semble que de toute façon, la notion même de justice fonctionne à l'intérieur d'une société de classe comme revendication faite par la classe opprimée et comme justification du côté des oppresseurs.

N. Chomsky : Je ne suis pas d'accord.

M. Foucault : Et, dans une société sans classes, je ne suis pas sûr qu'on ait encore à utiliser cette notion de justice.

N. Chomsky : Là, je ne suis pas du tout d'accord. Je pense qu'il existe une sorte de base absolue – si vous insistez, je vais me trouver dans une position difficile, parce que je ne peux pas la développer clairement – résidant finalement dans les qualités humaines fondamentales, sur lesquelles se fonde une « vraie » notion de justice.

Je juge un peu hâtif de caractériser nos systèmes judiciaires actuels comme de simples instruments d'oppression de classe; je ne crois pas qu'ils le soient. Je pense qu'ils incarnent aussi d'autres formes d'oppression, mais ils incarnent aussi une recherche des véritables concepts de justice, d'honneur, d'amour, de bonté et de sympathie, qui sont à mon avis réels.

Je pense que, dans toute société future, qui ne sera jamais parfaite, bien sûr, ces concepts existeront, et permettront de mieux intégrer la défense des besoins humains fondamentaux comme les besoins de solidarité et de sympathie, et ils refléteront probablement encore les injustices et les éléments d'oppression de la société existante.

Je crois cependant que ce que vous décrivez correspond à une situation très différente. Par exemple, prenons le cas d'un conflit national. Deux sociétés essaient de se détruire. La notion de justice n'entre pas en jeu. La seule question qui se pose est la suivante : de quel côté êtes-vous? Allez-vous défendre votre propre société et détruire l'autre?

Dans un sens, mis à part un certain nombre de problèmes historiques, c'est la situation dans laquelle se trouvaient les soldats qui se massacraient dans les tranchées lors de la Première Guerre mondiale. Ils se battaient pour rien. Pour avoir le droit de se détruire les uns les autres. Dans ce type de circonstances, la justice ne joue aucun rôle.

Bien sûr, des personnes à l'esprit rationnel l'ont souligné, et on les a jetées en prison à cause de cela, comme Karl Liebknecht ou encore Bertrand Russell, pour prendre un exemple de l'autre camp. Ils comprenaient qu'aucune sorte de justice n'autorisait ce massacre

mutuel et qu'ils avaient le devoir de le dénoncer. On les considérait comme des fous, des cinglés, des criminels, mais, bien sûr, c'étaient les seuls hommes sains d'esprit de leur époque.

Dans le genre de circonstances que vous décrivez, où la seule question est de savoir qui va gagner ce combat mortel, je pense que la réaction humaine normale doit être : dénoncer la guerre, refuser toute victoire, essayer d'arrêter le combat à tout prix – au risque d'être mis en prison ou tué, sort de bien des gens raisonnables.

Je ne crois pas que ce soit une situation typique dans les affaires humaines, ni qu'elle s'applique à la lutte des classes ou à la révolution sociale. Dans ces cas-là, si on n'est pas capable de justifier ce combat, il faut l'abandonner. On doit montrer que la révolution sociale que l'on conduit est menée à une fin de justice, pour satisfaire des besoins humains fondamentaux, et non pour donner le pouvoir à un autre groupe simplement parce qu'il le veut.

M. Foucault : Bien, ai-je encore du temps pour répondre?

F. Elders : Oui.

M. Foucault : Combien? Parce que...

F. Elders : Deux minutes.

M. Foucault : Eh bien moi je dis que c'est injuste...

N. Chomsky : Absolument, oui.

M. Foucault : Non, mais je ne peux pas répondre en si peu de temps. Je dirai simplement ceci. Finalement, ce problème de nature humaine, dès lors qu'il est resté posé en termes théoriques, n'a pas provoqué de discussion entre nous. En définitive, nous nous comprenons très bien sur ces questions théoriques.

D'un autre côté, quand nous avons discuté du problème de la nature humaine et des problèmes politiques, des différences sont apparues entre nous. Contrairement à ce que vous pensez, vous ne pouvez m'empêcher de croire que ces notions de nature humaine, de justice, de réalisation de l'essence humaine sont des notions et des concepts qui ont été formés à l'intérieur de notre civilisation, dans notre type de savoir, dans notre forme de philosophie, et que, par conséquent, ça fait partie de notre système de classes, et qu'on ne peut pas, aussi regrettable que ce soit, faire valoir ces notions pour décrire ou justifier un combat qui devrait – qui doit en principe – bouleverser les fondements mêmes de notre société. Il y a là une extrapolation dont je n'arrive pas à trouver la justification historique. C'est le point...

N. Chomsky : C'est clair.

F. Elders : Monsieur Foucault, si vous étiez obligé de décrire notre société actuelle dans des termes empruntés à la pathologie, quelle est la forme de ses folies qui vous impressionnerait le plus?

M. Foucault : Dans notre société contemporaine?

F. Elders : Oui.

M. Foucault : Vous voulez que je dise de quelle maladie notre société est le plus affectée?

F. Elders : Oui.

M. Foucault : La définition de la maladie et de la folie, et la classification des fous, a été faite de façon à exclure de notre société un certain nombre de gens. Si notre société se définissait comme folle, elle s'exclurait elle-même. Elle prétend le faire pour des raisons de réforme interne. Personne n'est plus conservateur que les gens qui vous disent que le monde moderne est atteint d'anxiété ou de schizophrénie. C'est en fait une manière habile d'exclure certaines personnes ou certains schémas de comportement.

Je ne pense pas qu'on puisse, sauf par métaphore ou par jeu, valablement dire que notre société est schizophrène ou paranoïaque sans priver les mots de leur sens psychiatrique. Si vous deviez me pousser à l'extrême, je dirais que notre société est atteinte d'une maladie vraiment très curieuse, très paradoxale, dont nous n'avons pas encore découvert le nom; et cette maladie mentale a un symptôme très curieux, qui est le symptôme même qui a provoqué la maladie mentale. Voilà.

F. Elders : Formidable. Eh bien, je crois que nous pouvons immédiatement entamer la discussion.

Intervenant dans la salle : M. Chomsky, je voudrais vous poser une question. Au cours du débat, vous avez utilisé le terme « prolétariat »; qu'entendez-vous par là, dans une société technologique hautement développée? Je pense que c'est une notion marxiste, qui ne représente pas la situation sociologique exacte.

N. Chomsky : Votre remarque est très juste, c'est l'une des raisons pour lesquelles j'essaie d'éviter le sujet en disant qu'il me laisse très sceptique, car je pense que nous devons donner à la notion de prolétariat une nouvelle interprétation adaptée à notre condition sociale actuelle. J'aimerais renoncer à ce mot, qui est si chargé de connotations historiques spécifiques, et songer plutôt aux gens qui accomplissent le travail productif de la société, dans le domaine manuel et intellectuel. Ils devraient être en mesure d'organiser les conditions de leur travail, et de déterminer son objectif et l'usage

qui en est fait; étant donné mon concept de la nature humaine, je pense que cela inclut partiellement tout le monde. Je crois que tout être humain qui n'est déformé ni physiquement ni mentalement – et ici je suis convaincu, contrairement à M. Foucault, que le concept de maladie mentale a probablement un caractère absolu, du moins dans une certaine mesure – est non seulement capable, mais est désireux de produire un travail créatif s'il en a l'opportunité.

Je n'ai jamais vu un enfant refuser de construire quelque chose avec des cubes, ou d'apprendre quelque chose de nouveau, ou de s'attaquer à la tâche suivante. Les adultes sont différents uniquement parce qu'ils ont passé du temps à l'école et dans d'autres institutions répressives, qui ont chassé cette volonté.

Dans ce cas, le prolétariat – appelez-le comme vous voulez – peut réellement être universel, c'est-à-dire représenter tous les êtres mus par le besoin humain fondamental d'être eux-mêmes, de créer, d'explorer, d'exprimer leur curiosité...

Intervenant : Puis-je vous interrompre?

N. Chomsky : ... de faire des choses utiles, vous savez.

Intervenant : Si vous utilisez une telle catégorie, qui a un autre sens dans la pensée marxiste...

N. Chomsky : C'est pourquoi j'ai dit que nous devrions peut-être renoncer à ce concept.

Intervenant : Ne feriez-vous pas mieux de choisir un autre terme? Dans cette situation, j'aimerais poser encore une question : d'après vous, quels groupes feront la révolution?

N. Chomsky : Oui, c'est une question différente.

Intervenant : C'est une ironie de l'histoire qu'en ce moment des jeunes intellectuels issus de la moyenne et de la haute bourgeoisie prétendent être des prolétaires et nous appellent à rejoindre le prolétariat. La conscience de classe ne semble pas exister chez les vrais prolétaires. C'est un grand dilemme.

N. Chomsky : Bon. Je pense que votre question est concrète, spécifique, et très raisonnable.

Il n'est pas vrai, dans notre société, que tous les gens fassent un travail utile, productif, ou satisfaisant pour eux – c'est très loin de la vérité – ou que, s'ils accomplissaient la même activité dans des conditions de liberté, celle-ci deviendrait productive et satisfaisante.

Un grand nombre de gens se consacrent plutôt à d'autres genres d'activités. Par exemple, ils gèrent l'exploitation, créent la consommation artificielle, ou des mécanismes de destruction et d'oppression, ou bien n'ont aucune place dans une économie industrielle stagnante. Beaucoup de gens sont privés de la possibilité d'avoir un travail productif.

Je pense que la révolution, si vous voulez, devrait se faire ***au nom*** de tous les êtres humains; mais elle sera menée par certaines catégories de gens réellement ***impliqués*** dans le travail productif de la société, lequel diffère selon les cas. Dans notre société il comprend, je pense, les travailleurs intellectuels; il comprend un spectre de population qui va des travailleurs manuels aux ouvriers qualifiés, aux ingénieurs, aux chercheurs, à une large classe de professions libérales, à beaucoup d'employés du secteur tertiaire, qui constitue la masse de la population, au moins aux États-Unis et je pense ici aussi.

Je pense donc que les révolutionnaires étudiants n'ont pas entièrement tort : la façon dont l'intelligentsia s'identifie est très importante dans une société industrielle moderne. Il est essentiel de se demander s'ils s'identifient comme des managers sociaux, s'ils ont l'intention de devenir des technocrates, des fonctionnaires d'État ou des employés du secteur privé, ou s'ils vont s'identifier à la force productive, qui participe intellectuellement de la production.

Dans ce dernier cas, ils seront en mesure de jouer un rôle correct dans une révolution sociale progressiste. Dans le cas précédent, ils feront partie de la classe des oppresseurs.

Intervenant : Merci.

F. Elders : Continuez, je vous prie.

Intervenant dans la salle : J'ai été frappé, monsieur Chomsky, par ce que vous avez dit sur la nécessité intellectuelle de créer de nouveaux modèles de société. L'un des problèmes qui se posent dans notre travail avec des groupes d'étudiants d'Utrecht est la recherche d'une cohérence des valeurs. L'une des valeurs que vous avez plus ou moins mentionnée est la nécessité de la décentralisation du pouvoir. Les gens sur le terrain devraient participer à la prise des décisions.

C'est la valeur de la décentralisation et de la participation : mais, d'un autre côté, nous vivons dans une société dans laquelle il est de plus en plus nécessaire de prendre des décisions à échelle mondiale. Afin de distribuer plus équitablement l'aide sociale, une plus grande centralisation peut être nécessaire. Ces problèmes devraient être résolus à très haut niveau. C'est l'une des incohérences de la création de nouveaux modèles de société, et nous aimerions connaître vos idées là-dessus.

J'ai encore une petite question – ou plutôt une remarque : comment pouvez-vous, considérant votre attitude très courageuse à l'égard de la guerre du Viêt-nam, survivre dans une institution

comme le M.I.T. *, connue ici comme l'un des grands entrepreneurs de guerre et producteur de décideurs intellectuels de ce conflit?

N. Chomsky : Je vais d'abord répondre à la seconde question, en espérant ne pas oublier la première. Non, je vais commencer par la première; si j'oublie l'autre, vous me la rappellerez.

En général, je suis en faveur de la décentralisation. Je ne voudrais pas en faire un principe absolu, mais, malgré une importante marge de spéculation, j'imagine qu'un système de pouvoir centralisé fonctionne très efficacement dans l'intérêt des éléments les plus puissants qui sont à l'intérieur de ce système.

Bien sûr, un système de pouvoir décentralisé et de libre association affrontera le problème d'inégalité que vous évoquez – une région est plus riche qu'une autre, etc. J'imagine qu'il est plus sûr de se fier à ce que j'espère être les *émotions* humaines fondamentales de solidarité et de quête de justice, qui peuvent se développer dans un système de libre association.

Je pense qu'il est plus sûr de souhaiter le progrès sur la base de ces instincts humains que sur celle des institutions du pouvoir centralisé qui agiront inévitablement en faveur de leurs composantes les plus puissantes.

C'est un peu abstrait et trop général, je ne voudrais pas affirmer que c'est une règle valable en toute occasion, mais je pense que c'est un principe efficace en de nombreuses circonstances.

Par exemple, je crois que des États-Unis démocratiques, socialistes et libertaires seraient plus susceptibles d'accorder une aide substantielle aux réfugiés du Pakistan de l'Est qu'un système de pouvoir centralisé qui agit principalement dans l'intérêt des multinationales. Vous savez, ceci est vrai dans beaucoup d'autres cas. Mais il me semble que ce principe mérite quelque réflexion.

Quant à l'idée suggérée par votre question – et qui est souvent exprimée – qu'un impératif technique, une propriété de la société technologique avancée exige un pouvoir centralisé et autoritaire – beaucoup de gens l'affirment, Robert McNamara le premier –, je la juge parfaitement absurde, je n'ai jamais trouvé d'argument en sa faveur.

Il me semble que la technologie moderne, comme le traitement des données ou la communication, a précisément des implications contraires. Elle suggère que l'information et la compréhension recherchées sont rapidement accessibles à tout le monde. Il n'est pas nécessaire de la concentrer dans les mains d'un petit groupe de

* Massachusetts Institute of Technology.

managers qui contrôlent tout le savoir, toute l'information et tout le pouvoir de décision. La technologie a la propriété de nous libérer; elle se convertit comme n'importe quoi d'autre, comme le système judiciaire, en un instrument d'oppression, parce que le pouvoir est mal distribué. Je pense que rien, dans la technologie ou la société techologique modernes, ne nous éloigne de la décentralisation du pouvoir. Bien au contraire.

À propos du second point, je vois deux aspects : comment le M.I.T. me supporte-t-il, et comment puis-je le tolérer?

Je pense qu'il ne faut pas être trop schématique. Il est vrai que le M.I.T. est une institution majeure dans la recherche militaire. Mais elle incarne aussi des valeurs libertaires essentielles, qui, heureusement pour le monde, sont fortement ancrées dans la société américaine. Pas assez profondément pour sauver les Vietnamiens, mais assez pour empêcher des désastres bien pis.

Nous devons ici formuler quelques réserves. La terreur et l'agression impérialistes existent, comme le racisme et l'exploitation. Mais elles s'accompagnent d'un réel souci pour les droits individuels défendus, par exemple, par le *Bill of the Rights*, qui n'est absolument pas une expression de l'oppression de classes. C'est aussi une expression de la nécessité de protéger l'individu du pouvoir de l'État.

Tout cela coexiste. Ce n'est pas simple, tout n'est pas blanc ou noir. À cause de l'équilibre particulier dans lequel les choses coexistent, un institut qui produit des armes de guerre est disposé à tolérer et même à encourager une personne impliquée dans la désobéissance civile à la guerre.

Quant à dire comment moi je supporte le M.I.T., c'est une autre question. Des gens prétendent, avec une logique que je ne saisis pas, qu'un homme de gauche devrait se dissocier des institutions oppressives. Selon cette argumentation, Karl Marx n'aurait pas dû étudier au British Museum, qui était pour le moins le symbole de l'impérialisme le plus cruel au monde, le lieu où un empire avait rassemblé tous les trésors acquis par le viol des colonies. Je pense que Karl Marx a eu tout à fait raison d'étudier au British Museum, et d'utiliser les ressources, et en fait les valeurs libérales de la civilisation qu'il essayait de vaincre. La même chose s'applique dans ce cas.

Intervenant : Ne craignez-vous pas que votre présence au M.I.T. ne leur donne bonne conscience?

N. Chomsky : Je ne vois pas comment. Ma présence au M.I.T. sert de façon marginale à aider, je ne sais pas dans quelle mesure, à développer l'activisme étudiant contre beaucoup des interventions du M.I.T. en tant qu'institution. Du moins *je l'espère*.

F. Elders : Il y a une autre question?

Intervenant dans la salle : Je voudrais revenir à la question de la centralisation. Vous avez dit que la technologie ne contredit pas la décentralisation. Mais la technologie est-elle capable de critiquer elle-même son influence? Ne croyez-vous pas nécessaire de créer une organisation centrale qui critique l'influence de la technologie sur l'univers tout entier? Et je ne vois pas comment cela pourrait s'incorporer dans une petite institution technologique.

N. Chomsky : Eh bien, je n'ai rien contre l'interaction des libres associations fédérées; dans ce sens, la centralisation, l'interaction, la communication, la discussion, le débat peuvent trouver leur place, et la critique aussi, si vous le souhaitez. Je parle ici de la décentralisation du pouvoir.

Intervenant : Bien sûr, le pouvoir est nécessaire, par exemple pour interdire aux institutions technologiques d'accomplir un travail qui bénéficiera seulement à la corporation.

N. Chomsky : Oui, mon point de vue est le suivant : si nous devions choisir entre faire confiance à un pouvoir centralisé ou à de libres associations entre communautés libertaires pour prendre une décision juste, je ferais plutôt confiance à la seconde solution. Car je pense qu'elle peut servir à maximiser des instincts humains honnêtes, tandis qu'un système de pouvoir centralisé tendra de façon générale à maximiser l'un des pires instincts humains, l'instinct rapace, destructeur, qui vise à acquérir la puissance pour soi-même et à anéantir les autres. C'est une sorte d'instinct qui s'éveille et fonctionne dans certaines circonstances historiques, et je pense que nous souhaitons créer une société où il sera réprimé et remplacé par des instincts plus sains.

Intervenant : J'espère que vous avez raison.

F. Elders : Mesdames et messieurs, je pense que le débat est clos. Monsieur Chomsky, monsieur Foucault, je vous remercie infiniment, en mon nom propre et au nom du public, pour cette discussion approfondie de questions philosophiques, théoriques aussi bien que politiques.

133 *Sur « La Seconde Révolution chinoise »*

« Sur *La Seconde Révolution chinoise* » (entretien avec K.S. Karol et un journaliste de *Libération*), 1re partie, *Libération*, n° 157, 31 janvier 1974, p. 10. (Sur K.S. Karol, *La Seconde Révolution chinoise*, Paris, Robert Laffont, 1973.)

M. Foucault : J'ai l'impression que deux histoires s'enchevêtrent. L'une, c'est l'histoire très compliquée de ce qui a été dit. On se rend compte que la révolution culturelle est difficile à comprendre, de par la multiplicité même de tout ce qui s'est passé, de tout ce qui a été dit, de ce qui était visible. Et puis, à partir d'un certain moment, *grosso modo* du 16 mai, la révolution culturelle, dans un moment de repli, devient difficile à comprendre, non plus du fait de la multiplicité de ce qui se passe, mais parce que quelque chose se passe qu'on ne dit pas.

K.S. Karol : C'est parfaitement exact. Vouloir résoudre le problème des rapports entre gouvernants et gouvernés, et créer un cadre institutionnel qui n'a jamais existé avant, fondé sur une démocratie extensive, où les gens puissent s'organiser, parler, était d'une audace extraordinaire. Puis, quand on se rend compte que ce corps social est trop peu homogène, que cela conduit à un morcellement, à une trop grande division, au risque de briser un instrument qu'on ne peut remplacer dans l'immédiat, on recule, sans le dire. D'où cette impossibilité d'expliquer et cette version invraisemblable sur Lin Piao. Ce n'est pas possible que lui, qui était si violemment antirévisionniste, antisoviétique, ait pu être de connivence avec l'U.R.S.S., ou qu'il ait voulu rétablir l'ordre féodal en Chine.

M. Foucault : On a l'impression que des centaines de millions de Chinois savent maintenant ce que c'est que de parler, se révolter, afficher. Comment peut-il se faire qu'on leur raconte des histoires sur la mort de Lin Piao, qu'ils l'acceptent? Est-ce que cela veut dire qu'en fait il y a maintenant un régime de répression tel qu'ils n'ont plus le droit à cette expression libre, spontanée, sauvage de la révolution culturelle?

K.S. Karol : L'expérience reste dans la mémoire des gens. Mais ils n'ont pas que des souvenirs excellents. Ils ont aussi le souvenir d'une grande division, de choses qui les dépassaient tous, d'affrontements entre des groupes qui, chacun, défendaient des vérités partiales et partielles. Je crois cependant qu'un précédent ineffaçable a été créé. Le Parti est désacralisé.

M. Foucault : Oui, mais avec un point de sacralisation, Mao Tsétoung et ce qu'il dit. D'après votre livre, il n'a jamais condamné per-

sonne. Il a simplement donné des critères pour distinguer ceux qui étaient de droite et ceux qui étaient de gauche. Les critères étaient en général très ambigus. Telle phrase pouvait appuyer tantôt telle ligne, tantôt une ligne tout à fait différente. La révolution culturelle a fonctionné autour de cela. Et quand il n'y aura plus cela?

K.S. Karol : La révolution culturelle n'était possible que grâce au pouvoir, au prestige énorme de Mao Tsé-toung. Aucun régime n'est assez fou pour se remettre en question s'il n'a pas la possibilité de récupérer. Or cette possibilité était toujours offerte par l'existence de Mao et le fait que sa parole ne peut pas être contestée. Et il ne pouvait pas intervenir directement alors qu'il souhaitait que les gens parlent. Autrement, cela aurait été un plébiscite. Ses interventions sont donc très générales. Cette entreprise ne s'est pas déroulée comme prévu, pour plusieurs raisons.

Il ne faut pas avoir une vision idyllique. Ce que les Chinois appellent les quatre vieilles – les vieilles coutumes, les vieilles mœurs, les vieilles idées, les vieilles habitudes – est très profondément ancré. Peut-être même plus dans une société capitaliste développée que dans une société qui émerge d'une période coloniale. Un autre mode de production, de vie n'est pas facile à gagner. On ne peut pas initier, comme le dirait Lin Piao, sept cents millions de Chinois sur la base de la doctrine. Ce serait utopique. D'où le morcellement, les affrontements. Là-dessus, Mao intervient en 1967, indirectement, à travers un document de deux mille mots, où il dit qu'il faut s'unir. À partir de là s'ouvre une deuxième période, celle de l'unification.

Pendant deux ans encore, jusqu'au IXe Congrès, les groupes se maintiennent. Qu'est-ce que l'on va faire avec les Gardes rouges de l'Université qui étaient les plus actifs, avec les cadres? Les solutions sont très pragmatiques; ce sont des solutions de compromis. Le IXe Congrès en 1969 est aussi un congrès de compromis.

Libération : L'attitude de la Chine après le putsch du Chili a choqué profondément. Comment expliquer que le gouvernement chinois n'a plus reconnu l'ambassadeur chilien de l'Unidad Popular à Pékin? Et qu'indirectement il a reconnu le gouvernement de la junte?

Dans certains passages de ton livre, tu dis : il y aura une seconde révolution culturelle. Certes, si l'on ne prend, par exemple, que la politique extérieure de la Chine, les thèses développées par Lin Piao semblent excessives et ont donné lieu à des excès : on ne peut préconiser, quels que soient les rapports de forces, le pays, le moment, on ne peut préconiser la lutte armée à outrance avec encerclement des villes par les campagnes. Inversement, la politique extérieure de

la Chine depuis l'élimination de Lin Piao est au moins aussi excessive. Ceylan : le gouvernement chinois condamne un mouvement de révolte populaire pour ménager ses relations avec le gouvernement ceylanais. Soudan : Pékin condamne une tentative de putsch contre un gouvernement réactionnaire parce que les prosoviétiques, considérés comme les ennemis principaux depuis 1969, en sont à l'initiative. Chili... Alors?

K.S. Karol : L'attitude des Chinois vis-à-vis du Chili est une erreur, pourquoi ne pas le dire? Ils apportent de l'eau au moulin des Soviétiques qui, eux, ont des responsabilités très graves à l'égard de l'Unidad Popular. Car l'U.R.S.S. avait les moyens d'aider Allende vivant. Elle ne l'a pas fait. Aujourd'hui, elle capitalise politiquement en se solidarisant avec Allende mort. Et utilise comme argument que les Chinois reconnaissent la junte. Et maintenant, les gens commencent à dire : tous les pays se valent, ils font de la politique d'État. Ils oublient que la Chine, en certaines périodes, pendant les quatre années, par exemple, de la guerre du Viêt-nam à partir de 1964, était le seul pays à accepter le risque énorme. C'est aussi le seul pays qui, en 1968, a pris cause très fermement pour les grévistes français, pour le mouvement en France sans se soucier de la susceptibilité du seul gouvernement occidental avec lequel la Chine entretenait des rapports diplomatiques au niveau des ambassades. Cela dit, je dis aussi que la Chine est suffisamment forte pour choisir ses interlocuteurs et qu'elle aurait pu parfaitement demander à la France de lui envoyer une délégation parlementaire qui ne soit pas présidée par l'ancien ministre de l'Éducation nationale en Mai 68. Peyrefitte, ledit ministre, se faisant, avec ce voyage, une virginité politique.

134 « *La Seconde Révolution chinoise* »

« *La Seconde Révolution chinoise* » (entretien avec K.S. Karol et un journaliste de *Libération*), 2e partie, *Libération*, n° 158, 1er février 1974, p. 10, voir *supra* n° 133. (Sur K.S. Karol, *La Seconde Révolution chinoise*, 1973.)

Libération : Tu parles d'erreurs. Les Chinois parlent aussi des erreurs de Staline. S'agit-il d'erreurs, de bavures ou d'une ligne? Qu'est-ce qui objectivement te permet de dire, après ton enquête en Chine, que cette ligne, parce que c'est une ligne, puisse, plus tard, être remise en question?

K.S. Karol : Parce que la doctrine officielle de la Chine est fondée sur la vision d'une société différente tant en Chine que dans le monde. Cette aspiration existe. La Chine développe un système qu'on appelle ici endoctrinement – en réalité, un système d'éducation politique – qui va dans le sens d'une volonté de ne pas créer des couches privilégiées, de ne pas transformer les gouvernants en une nouvelle élite. Elle conserve aussi son désir de voir changer le monde. Il y a peut-être certaines naïvetés, et, au moment de la révolution culturelle, les Chinois ont commencé à parler de la révolution mondiale, comme si elle était déjà en marche, alors qu'hélas! nous savions bien qu'il y a encore un long chemin à parcourir. Quelque chose est resté : cette volonté que tout change dans le monde pour que notre avenir change à nous aussi. Aussi disent-ils qu'ils ne veulent pas être une superpuissance, qu'ils veulent recevoir les gens qui luttent contre l'ordre établi. Même s'ils choisissent parfois mal leurs interlocuteurs. Ils reçoivent dix fois plus de militants que de personnages officiels en Chine. Nous ne considérons pas la Chine comme une puissance conventionnelle, le dialogue avec elle nous intéresse, et nous pouvons donc lui reprocher des choses. Rien n'est plus mauvais que l'inconditionnalité. Ceux qui écrivent dans *L'Humanité rouge* que la visite de Pompidou en Chine est une grande victoire pour la révolution mondiale se moquent de leurs lecteurs.

M. Foucault : Quand vous parlez d'erreurs, cela suppose que la ligne est juste. Vous ne dites pas qu'il y a des erreurs s'il s'agit de la politique de l'U.R.S.S., parce que vous critiquez la ligne. Si je voulais résumer votre livre, ne pourrait-on pas dire que la révolution culturelle est partie du principe suivant : dans la tâche d'édification du socialisme, les contradictions sont loin d'être effacées et, plutôt que de les masquer, il faut les approfondir? À partir de la révolution culturelle, ces contradictions prennent l'allure de la division : des gens entre eux, entre l'armée et les étudiants, entre les étudiants et les ouvriers, etc. Devant ces divisions, tentative de reconstituer une unité. À partir de quoi? Réponse de Lin Piao : l'idéologie. Cette idéologie représentée par la pensée de Mao Tsé-toung. Or l'échec de Lin Piao, sa liquidation ne signifient-ils pas l'échec de cette politique d'unification par l'idéologie? Ce qui se passe actuellement n'est-il pas la sanction de cela? Je pose donc deux questions : Qu'est-ce qu'un approfondissement des contradictions qui fait apparaître d'autres choses, c'est-à-dire la division? Faudrait-il réestimer l'importance de l'idéologie si on s'apercevait qu'elle n'était pas capable de rétablir l'unité?

K.S. Karol : Il aurait été fou de dire : faites ce que vous voulez. Non, il était nécessaire de dire : vous avez la parole, mais changez le pays dans une direction donnée qui vous est fournie par l'idéologie et, pour cela, prenez le pouvoir dans vos propres têtes, conduisez-vous différemment... Seulement, on a demandé trop. La forme en est devenue paralysante : ce déchaînement du culte des citations. Cela dit, l'idéologie n'a pas été remise en question. Tout ce qu'on trouve dans le Petit Livre rouge reste. C'est l'application qui se discute... L'intention reste. La Chine n'est pas un pays égalitaire parce qu'elle n'a pas encore les moyens de supprimer les différences entre régions, entre couches sociales, de passer outre tout un héritage. Mais qu'il soit répété du matin au soir depuis l'école maternelle la nécessité d'une société égalitaire, cela a son importance. Les discours dénonciateurs contre les superpuissances et contre le maintien du statu quo dans le monde, contre l'impérialisme et le social-impérialisme ne sont pas pure rhétorique. Tout cela correspond à une intention, même si la Chine n'a pas encore les moyens de s'y mesurer. Elle a renversé toute une échelle de priorités qui a toujours marqué le mouvement ouvrier : d'abord la croissance, le développement des forces productives. Et, une fois réalisée l'accumulation des richesses, on pourra créer une société idéale. La version marxiste originelle avait été viciée par cet optimisme, ce rationalisme européen qui consiste à dire que tout va s'arranger, quand il y aura un énorme gâteau à partager. Les Chinois sont les premiers à poser nettement la question : non, le socialisme, ce n'est pas un gâteau différent, c'est un autre mode de vie qui doit commencer tout de suite; pas seulement l'autonomie, la gestion déléguée dans les communes, mais un autre rapport entre gouvernants et gouvernés.

Aussi la révolution culturelle a-t-elle alimenté le mouvement de contestation en Occident, car elle a posé le problème de l'abolition de la hiérarchie, de l'antiautoritarisme, de la suppression de la différence entre le travail manuel et le travail intellectuel, de la remise en question de toute forme de privilège.

Libération : Tu parles de la nécessité d'une conscience critique, sans laquelle il ne peut y avoir un socialisme de la liberté. Or, on n'a pas l'impression que le gouvernement chinois, ou le parti communiste chinois, laisse filtrer les informations et thèmes de discussion qui puissent permettre aux masses de développer une réelle conscience critique. Qu'est-ce que les masses savent de Lin Piao? de la sexualité? de tout un tas de problèmes? Comme tous les partis communistes, le P.C.C. cache aux gens ce qu'il estime devoir être gênant. Il ne laisse pas la possibilité de discuter réellement. Alors, si

cette conscience critique ne se développe qu'à travers des éléments filtrés, comment déboucher sur autre chose que sur des remises à l'ordre, sur une société autoritaire?

K.S. Karol : Je suis d'accord. L'une des raisons des formes parfois déplorables que prend la révolution culturelle, c'est que les informations sont filtrées. Mais la conscience critique ne se développe pas à travers les choses dites. Elle se développe aussi à travers la pratique sociale. Le fait qu'en Chine on développe un système de gestion différent, qu'on cherche à abolir dans l'usine la division du travail, qu'il n'y ait pas cette séparation entre le technicien, le cadre, l'ouvrier comme en France, bref, il y a mille choses qui, par la pratique, développent la conscience critique. C'est vrai, cela ne s'accompagne pas d'un système plus vaste d'informations, de discussions, de brassages d'idées; mais cette Chine a besoin de digérer un peu l'expérience de la révolution culturelle.

135 *(Sur D. Byzantios)* (Présentation)

Galerie Karl Flinker, Paris, 15 février 1974. (Présentation de l'exposition de D. Byzantios « 30 dessins, 1972-1973 ».)

On pourrait imaginer que les choses se sont passées ainsi : au début, des traits portés au hasard et dans tous les sens, des énergies déchaînées. De grandes lignes de force auraient traversé la feuille de papier, n'écoutant que leur propre fureur. Le crayon du dessinateur, sa plume les auraient suivies. Puis, peu à peu, les traits devenant plus nombreux, plus pressés, s'agglutinant, se ramassant en certaines régions, de petits champs de force se seraient localisés : tourbillons, nœuds, crêtes, contours. Dessins spontanés de la limaille. Et de cet aléa aurait surgi, de place en place, la chance d'une figure : portés par cette masse d'événements au hasard, par ces milliers de forces qui s'entrecroisent, une silhouette lunaire, un profil, l'éclat d'une vitre, la roue scintillante d'une motocyclette, une veste de carnaval.

C'est tout différent. Le dessinateur a posé d'abord sur sa feuille, avec beaucoup de méticulosité, des arbres, des rues, des automobiles, des passants et, de l'autre côté des vitrines, des mannequins qui ressemblent aux passants. Cela fait, commence le vrai commencement : une pluie de traits, larges, serrés vient s'abattre sur le dessin; il est transpercé, noyé, recouvert, englouti, perdu. Perdu? Non pas. Ce n'est pas ici le jeu des apparitions et des disparitions.

Les figures préalables sont un support, un support-adversaire : un peu comme la toile, lisse, monochrome que le peintre commence par apprêter : à cette surface la peinture s'accroche et contre elle elle se bat. Le dessin, ici, se bat contre un dessin. Il s'acharne contre ces éléments dans lesquels en même temps il trouve son assise. Art de l'escrime et de toute stratégie : prendre appui sur son adversaire; se reposer sur ce qu'on attaque; trouver sa solidité dans ce qu'on cherche à abattre.

Ce n'est pas un crépuscule noyant tout, presque tout, dans son ombre. C'est l'affrontement de deux races ennemies. Ce dessin sur le dessin, contre le dessin, c'est la joute entre les différences de formes (obtenues par les lignes) et les différences de forces (établies par les traits). Combat du dessin-ligne contre le dessin-trait. D'un côté – mais faut-il dire « d'un côté », quand on est déjà en pleine mêlée? –, les formes découpées au préalable par le dessin linéaire, et puis, de l'autre, amenés par on ne sait quelle tempête extérieure, des traits-flèches, porteurs de forces, sombres envahisseurs.

La ligne, traditionnellement, c'est l'unité, la continuité des traits, la loi qui les domine. Elle réduit leur multiplicité, soumet leur violence. Elle leur fixe un lieu, leur prescrit un ordre. Elle les empêche de vagabonder. Même si elle se cache, elle règne toujours à l'horizon du trait, qui se plie finalement à ses exigences muettes.

Ici, le dessin-ligne et le dessin-trait, bien indépendants, sont dressés l'un contre l'autre. La ligne est donnée une fois pour toutes et par avance. Elle s'intègre aux contraintes premières – le papier, son format, ses bords, sa consistance, son grain. Elle constitue le donné. C'est elle qui est le hasard-fatalité par rapport à ce qui va se dérouler par la suite : l'imprévisible bataille du dessin.

Un jeu dangereux, parce que tout y a une valeur positive. Rien n'est annulé, rien n'est effacé. Pas de triste rature.

Quand le dessinateur, à grands traits, commence la bataille contre le dessin linéaire, tous les coups sont enregistrés. Un trait étant porté, le dessinateur peut toujours en ajouter un autre, le barrer, le doubler, multiplier l'enchevêtrement. Mais la règle de son jeu lui interdit de revenir sur ce qui a été fait; le retour au zéro est exclu. Le coup joué reste joué. Sans doute, il est permis de se servir de la gomme, mais ces coups de gomme sont faits eux-mêmes pour être visibles : frottements gris, traits légers, écrasés, pulvérisés, multipliés en un faisceau de petits sillons creux et sensibles. Tout est marque. Non pas signe de quelque chose ou d'autre chose, mais marque d'une multiplicité d'événements dont aucun ne peut plus jamais retomber dans l'inexistence. Une série, donc, sans retour ni

correction; mais des traits qui se superposent à des traits, des coups qui répondent à des coups. À la surface de cette bataille sur laquelle nous prenons une vue plongeante, le dessin devient tableau.

Paradoxe de ces dessins sombres – de ces tableaux sans couleur – où tous les éléments sont positifs : il n'y a rien qui fasse penser au clair-obscur. Le noir, ici, n'est pas la nuit; c'est l'intensité d'un combat. Le sombre n'est pas l'ombre, mais le lieu où s'affrontent les formes les plus vives. Les masses foncées ne ménagent pas les distances; elles indiquent les resserrements, les affrontements, les corps à corps.

Le noir luit par sa propre force; c'est là où il est le plus noir, où les forces lancent leurs flèches les plus drues qu'il fait jaillir de lui-même une clarté qui est comme son paroxysme. Il n'a pas besoin qu'un jour venu d'ailleurs le pénètre et l'allume : son intensité lui suffit. On est loin du jeu de la nuit avec le jour. On est dans l'éclat sombre et brillant de la bataille. Ces traits sont métalliques, comme le plomb qui les a tracés.

Règne ici le principe de l'addition indéfinie. Pas de grandeur négative. Mais pas non plus de somme. Il n'y a pas de moment où le compte est bon; où la série serait arrivée à saturation; où il n'y aurait plus qu'à tirer un trait et à faire le total : voici le dessin achevé. En fait, il pourrait, il peut toujours y avoir un trait de plus. Aucune loi, aucune consigne ne disent au dessinateur : ici et maintenant tu dois t'arrêter, pas un trait de plus. Il est toujours libre de continuer; mais il y a toujours risque – et il y avait risque dès le début – que le trait soit de trop, qu'il fasse tout basculer et qu'il annule le dessin. Chaque coup porte avec lui le péril d'être négatif, parce qu'il serait en excès; mais, après chaque trait, il y a encore le danger de s'arrêter trop tôt, de laisser un vide, d'avoir établi une barre arbitraire, d'avoir posé une limite à ce qui ne doit pas en avoir. Aucun excès, mais jamais de limite, tel est le risque.

On peut imaginer la lente, la patiente fébrilité qui s'empare du dessinateur, tout au long de cette bataille de lignes et de traits. Le premier trait peut déjà être excessif et tout faire perdre. Mais songez combien ce danger, unique au départ, se multiplie; car chaque trait nouveau en appelle d'autres. Chacun fait place à des milliers de possibilités nouvelles. Et, en se multipliant, ils approchent de l'excès : encore un trait, et c'est trop, c'est irréparable, tout a disparu. Songez à la frénésie des traits possibles qui s'esquissent, l'envie, le besoin d'en ajouter toujours, l'excitation du hasard, et songez à la maîtrise, à la retenue, au calcul nécessaire, à l'extrême réserve aussi que suppose ce jeu sans retour.

Entre cette frénésie et cette retenue, chaque trait doit être porté comme s'il était le dernier. Et celui qui se trouve n'avoir pas de successeur ne peut jamais être le dernier que pour un moment. C'est ce moment, pourtant – ni plus ni moins ultime que les autres, mais qui porte le jeu à son plus haut point d'intensité –, que le dessinateur a choisi, à ses risques et périls, pour se détourner de son dessin, et laisser devant vous se déchaîner la bataille dans son éclat ininterrompu. Alors avancent vers vous, par l'effet d'un relief blanc, les personnages que des lignes noires avaient au départ dessinés, bien à plat, sur la surface blanche du papier.

136 *Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir*

« Carceri e manicomi nel congegno del potere » (« Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir »; entretien avec M. D'Eramo; trad. A. Ghizzardi), *Avanti*, 78[e] année, n° 53, 3 mars 1974, pp. 26-27.

*– Vos livres analysent la naissance historique de concepts comme la folie, le symptôme, la crise, la discipline *. Mais vous commencez toujours vos analyses à la fin du Moyen Âge, sans jamais parler de l'Antiquité, même s'il semblerait que la Grèce antique soit importante pour construire ce que vous appelez une « archéologie du savoir ». Évitez-vous le sujet à dessein?*

– Il y a quelques années, il y avait une habitude « à la Heidegger » dirais-je : tout philosophe qui faisait une histoire de la pensée ou d'une branche du savoir devait partir au moins de la Grèce archaïque et surtout ne jamais aller au-delà. Platon ne pouvait être que la décadence à partir de laquelle tout commençait à se cristalliser. Ce type d'histoire en forme de cristallisation métaphysique établie une fois pour toutes avec Platon, repris ici, en France, par Derrida, me semble désolant. Désolant, parce qu'après la Grèce il s'est passé une foule de choses amusantes et intéressantes au point que l'une de mes cibles polémiques est de vouloir édifier une archéologie rapprochée. Il y a moins d'un ou deux siècles, il s'est produit une quantité de phénomènes qui ont lié nos structures sociales, notre économie, notre façon de penser avec une force au moins sem-

* Allusion à l'ouvrage en cours sur les dispositifs de punition.

blable à ce qu'il a pu se produire dans les premières cités grecques. Il est vrai que j'évite de parler de la Grèce parce que je ne veux pas tomber dans le piège de l'archaïsme hellénique, dans lequel nous ont enfermés si longtemps les historiens de la pensée. Nous avons une histoire, nous avons une ethnologie, nous avons une archéologie que nous pouvons faire pratiquement au présent.

– Ce qui intéresse dans vos livres, c'est bien sûr la folie, la médecine clinique thérapeutique, mais aussi et surtout la philosophie sous-jacente à ces phénomènes. On a comme l'impression que vous évitez d'exprimer directement votre philosophie. Il semble que vous vouliez que le rapport entre votre philosophie et le lecteur ne soit pas immédiat, mais passe par un objet particulier comme justement la folie, les idées scientifiques. Pourquoi ce besoin de placer la philosophie sous d'autres objets comme les prisonniers, les fous ?

– Il n'y a pas de discours philosophique sans objet. Voyez : soit les philosophes prennent comme objet l'expérience, la leur, les données immédiates de la conscience, le vécu, etc. – et ce sont des objets précis –, soit ils choisissent comme sujet de réflexion quelque chose comme l'être, l'espace, le temps, c'est-à-dire des objets fabriqués, de toute façon soigneusement conservés par la tradition philosophique scolaire, universitaire. L'être, le temps, l'expérience sont des objets devenus si usés, quotidiens, familiers, c'est-à-dire transparents, que nous finissons par ne plus les considérer comme des objets. Si on me dit : « La philosophie parle en général », je réponds que quand un philosophe affirme qu'il ne parle de rien en particulier, mais de l'expérience en général, il parle en réalité de quelque chose de très particulier, c'est-à-dire de l'expérience historiquement définie qui est la sienne, mais qu'il a transformée et qu'il a fait valoir comme une expérience générale. Discuter de l'être signifie parler à l'intérieur d'une tradition historique fermée telle qu'est la vision de l'enseignement philosophique à partir du XVe siècle. Ces objets m'ennuient. On peut philosopher sur mille objets merveilleux, splendides, amusants, peu connus : les fous, la police, les pauvres. Pourquoi ne pas philosopher sur cela?

*– Pourquoi, en France, le problème politique semble-t-il se concentrer sur le corps * ?*

– Je n'aspire pas à l'originalité. Quand j'ai écrit l'*Histoire de la folie*, j'étais tellement ignorant que je ne savais pas que l'antipsychiatrie existait déjà en Grande-Bretagne, et je me suis ainsi

* Allusion aux écrits de Roland Barthes et de Tony Duvert.

retrouvé rétrospectivement à l'intérieur d'un courant. À présent et depuis quelque temps, je m'intéresse au système pénal et, de façon plus générale, aux systèmes disciplinaires occidentaux. À la fin, je me suis aperçu que le pouvoir politique ne s'exerce pas exclusivement sur l'idéologie, comme on a l'habitude de le dire dans un marxisme un peu simple. Le pouvoir politique, avant même d'agir sur l'idéologie, sur la conscience des personnes, s'exerce de façon beaucoup plus physique sur leur corps. La manière dont on leur impose des gestes, des attitudes, des usages, des répartitions dans l'espace, des modalités de logement, cette distribution physique, spatiale des gens appartient, me semble-t-il, à une technologie politique du corps. J'étais heureux, parce que ce sujet me semblait à la fois intéressant et peu connu. Mais, par la suite, je me suis aperçu que, à leur manière, d'autres avaient un peu la même idée. Ce n'est cependant pas seulement un thème français. En Californie, on va dans la même direction : à la thérapie de groupe et au discours conscient-inconscient on substitue d'autres thérapies de groupe, dont le fondement est le corps et dont le but est de supprimer ou de modifier non pas tant la répression qui pèse sur l'inconscient que les formes de pouvoir, les liens qui agissent sur le corps lui-même.

– Vos livres ne s'adressent pas aux spécialistes dans un domaine déjà déterminé : ils nécessitent une connaissance à la fois historique, philosophique, scientifique, médicale, littéraire dans laquelle aucun médecin ou encore aucun philosophe ne se sentira à son aise. D'une certaine façon, vos livres se créent un public aux frontières de tous ces domaines, un public à part, « à la Foucault ». Aussi, à qui vous adressez-vous ?

– Comme tous ceux qui écrivent, je suis un malade du langage. Ma maladie personnelle, c'est que je ne sais pas me servir du langage pour communiquer. De plus, je n'ai ni le talent ni le génie nécessaires pour fabriquer des œuvres d'art avec ce que j'écris. Alors je fabrique – j'allais dire des machines, mais ce serait trop à la Deleuze – des instruments, des ustensiles, des armes. Je voudrais que mes livres soient une sorte de *tool-box* dans lequel les autres puissent aller fouiller pour y trouver un outil avec lequel ils pourraient faire ce que bon leur semble, dans leur domaine. L'*Histoire de la folie*, je l'ai écrite un peu à l'aveuglette, dans une sorte de lyrisme dû à des expériences personnelles. Je suis attaché à ce livre, bien sûr, parce que je l'ai écrit, mais aussi parce qu'il a servi de *tool-box* à des personnes différentes les unes des autres, comme les psychiatres de l'antipsychiatrie britannique, comme Szasz aux États-Unis, comme les sociologues en France : ils l'ont fouillé, ont trouvé un chapitre, une forme d'analyse, quelque chose qui leur a servi ultérieurement.

Les Mots et les Choses, au fond, est un livre qui est beaucoup lu, mais peu compris. Il s'adressait aux historiens des sciences et aux scientifiques, c'était un livre pour deux mille personnes. Il a été lu par beaucoup plus de gens, tant pis. Mais, à certains scientifiques, comme Jacob, le biologiste prix Nobel, il a servi. Jacob a écrit *La Logique du vivant* *; il y avait des chapitres sur l'histoire de la biologie, sur le fonctionnement du discours biologique, sur la pratique biologique, et il m'a dit qu'il s'est servi de mon livre. Le petit volume que je voudrais écrire sur les systèmes disciplinaires, j'aimerais qu'il puisse servir à un éducateur, à un gardien, à un magistrat, à un objecteur de conscience. Je n'écris pas pour un public, j'écris pour des utilisateurs, non pas pour des lecteurs.

– *Vos livres ont toujours un caractère politique sans jamais traiter de la politique; quels sont vos rapports avec la politique?*

– On m'a souvent dit : « Tiens, c'est étrange; avant, vous ne vous occupiez jamais de politique et, maintenant, vous vous en occupez. »

– *N'est-ce pas vrai?*

– Si, c'est vrai.

– L'Histoire de la folie *est politique?*

– Oui, mais maintenant. C'est-à-dire que, quand l'*Histoire de la folie* a été publiée en France, en 1961-1962, il n'y a pas eu une seule revue ou un seul groupe possédant des intérêts politiques qui en ait parlé. Vous voyez bien. Dans aucune revue marxiste, dans aucun journal de gauche, rien. Les seuls qui en aient parlé ont été Barthes et Blanchot, très importants tous deux, bien sûr, mais plus en littérature qu'en politique. Quand j'ai écrit un texte sur la formation de la médecine clinique, un livre politique selon moi, personne n'en a parlé, vraiment personne. En contrepartie, quand, dans *Les Mots et les Choses*, j'ai dit que Marx avait pris chez Ricardo ses concepts économiques, alors... Que s'est-il produit? La frontière politique a changé son tracé, et, maintenant, des sujets comme la psychiatrie, l'internement, la médicalisation d'une population sont devenus des problèmes politiques. Après ce qui s'est passé lors des dix dernières années, les groupes politiques ont été obligés d'intégrer ces domaines à leur action, et ainsi nous nous sommes rejoints, eux et moi, non pas parce que j'avais changé – je ne m'en vante point, je voudrais changer –, mais parce que, dans ce cas, je peux dire avec fierté que c'est la politique qui est venue vers moi ou plutôt qui a colonisé ces domaines qui étaient déjà quasi politiques, mais n'étaient pas reconnus comme tels.

* Paris, Gallimard, 1970.

– *Vous êtes l'un des écrivains français les plus « radicaux ». Pourtant, vous aussi, comme la majeure partie des écrivains de gauche, parlez un langage incompréhensible pour le peuple.* L'Histoire de la folie *exige une concentration, une connaissance de codes, une disponibilité qui ne peuvent se rencontrer chez un ouvrier qui a huit heures de travail derrière lui. Les écrivains qui soutiennent le peuple n'en sont-ils pas les plus éloignés?*

– L'essentiel n'est pas tant – pour l'action politique de l'écrivain – d'être compris de tous que d'être compris de ceux dont on parle. Je veux dire que si l'*Histoire de la folie* peut être lue par les psychiatres, par les psychologues, par les infirmiers, par les malades mentaux et si, pour eux, ce livre signifie quelque chose et les touche, alors l'essentiel est atteint. Si les ouvriers ne le comprennent pas, ce n'est pas grave. Ça le serait si le livre parlait de la condition ouvrière en France.

– *Les écrivains de gauche s'en prennent volontiers à la petite bourgeoisie, cible semblable à celle des aristocrates. Vu que le mépris est le même et la cible commune, il semble que ces écrivains soient des aristocrates qui se donnent bonne conscience par une garantie populaire. En revanche, vous vous en prenez rarement à la petite bourgeoisie. Est-ce voulu?*

– Oui. Vous avez raison. Cette attitude des intellectuels, je la rattacherais à la tradition baudelairienne : c'est le dandysme inhérent à tout intellectuel. Quelque chose de parfaitement odieux. Il est plus facile de s'en prendre à la petite bourgeoisie dans ses formes d'existence et dans ses idées qu'à des ennemis plus importants et plus sérieux.

137 À propos de la prison d'Attica

« Michel Foucault on Attica » (« À propos de la prison d'Attica »; entretien avec J.K. Simon; trad. F. Durand-Bogaert), *Telos*, n° 19, printemps 1974, pp. 154-161. (Entretien traduit et mis en forme à partir d'une conversation enregistrée sur bande magnétique après une visite à la prison d'Attica, en avril 1972.)

– *Nous avons tout récemment visité la prison d'Attica, et je sais qu'en plus de vos travaux sur l'exclusion – l'exclusion des malades, des fous, l'exclusion sous toutes ses formes – vous vous intéressez, depuis un an, un an et demi, à la réforme des prisons en France. J'aimerais connaître vos réactions quant à cette visite. C'est la première fois, je crois, que vous visitez une prison.*

– Ma foi, oui, puisqu'en France on n'a pas le droit de visiter les prisons. On ne peut entrer dans une prison que si l'on est soi-même détenu, gardien ou avocat. De fait, je n'ai jamais appartenu à aucune de ces trois catégories. La police ne m'a jamais retenu plus de douze heures : je n'ai donc jamais eu l'occasion de faire vraiment connaissance avec les prisons françaises. C'est grâce à vous que j'ai pu, pour la première fois, pénétrer dans une prison; et il est certain que, pour un Français, la visite d'Attica est une expérience terrifiante. Bien que je ne sois jamais entré dans les prisons françaises, j'en ai beaucoup entendu parler par des gens qui y avaient séjourné, et je sais que ce sont des lieux vétustes et décrépits, où les prisonniers sont souvent entassés les uns sur les autres dans des cellules d'une saleté repoussante.

Attica, à l'évidence, n'est pas du tout ce genre de prison. Ce qui m'a frappé, peut-être avant tout, à Attica, c'est l'entrée, cette espèce de forteresse factice dans le style de Disneyland, où l'on a donné aux miradors des allures de tours médiévales flanquées de mâchicoulis. Et, derrière ce paysage plutôt grotesque qui écrase tout le reste, on découvre qu'Attica est une immense machine. C'est ce côté machine qui est le plus saisissant – ces interminables couloirs bien propres et bien chauffés qui imposent à ceux qui les empruntent des trajectoires bien précises, calculées de toute évidence pour être le plus efficace possible, et en même temps le plus facile à surveiller, le plus direct. Oui... et tout cela aboutit à d'immenses ateliers, comme l'atelier de métallurgie, où tout est bien propre et paraît proche de la perfection. Un ancien détenu d'Attica, que j'ai rencontré avant-hier, m'a dit qu'en fait ces fameux ateliers que l'on est si prompt à vous montrer sont très dangereux, que de nombreux détenus y ont été blessés. Mais, à première vue, l'impression que l'on a est de visiter plus qu'une simple usine – de visiter une machine, l'intérieur d'une machine.

Alors, naturellement, la question que l'on se pose est celle-ci : que produit la machine? À quoi sert cette installation gigantesque et qu'est-ce qui en sort? À l'époque où l'on a conçu Auburn et la prison de Philadelphie, qui ont servi de modèles (avec très peu de modifications jusqu'à présent) aux grandes machines d'incarcération, on croyait qu'effectivement la prison produisait quelque chose : des hommes vertueux. Mais on sait aujourd'hui, et l'Administration en est parfaitement consciente, que la prison ne produit rien de ce genre. Qu'elle ne produit rien du tout. Qu'il s'agit uniquement d'un extraordinaire tour de passe-passe, d'un mécanisme tout à fait singulier d'élimination circulaire : la société élimine en

les envoyant en prison des gens que la prison brise, écrase, élimine physiquement; une fois ces gens brisés, la prison les élimine en les libérant, en les renvoyant dans la société; là, leur vie en prison, le traitement qu'il y ont subi, l'état dans lequel ils en sont sortis, tout s'ingénie à faire qu'immanquablement la société les élimine à nouveau, les renvoyant en prison, laquelle, etc. Attica est une machine à éliminer, une espèce d'énorme estomac, un rein qui consomme, détruit, broie et puis rejette – et qui consomme afin d'éliminer ce qui a déjà été éliminé. Vous vous souvenez que, lorsque nous avons visité Attica, on nous a parlé des quatre ailes du bâtiment et des quatre couloirs, les quatre grands couloirs A, B, C et D. Eh bien, j'ai appris, toujours par le même ancien détenu, qu'il en existait un cinquième, dont on ne nous a pas parlé : le couloir E. Et savez-vous ce qu'est ce couloir?

– *Non.*

– C'est tout bonnement la machine de la machine ou plutôt de l'élimination de l'élimination, de l'élimination au second degré : l'aile psychiatrique. C'est là qu'on envoie ceux qu'on ne réussit pas à intégrer dans la machine et que la machine ne parvient pas à assimiler selon ses normes; ceux que son propre processus mécanique est inapte à broyer, rendant un autre mécanisme nécessaire.

– *Vous avez étudié le processus d'exclusion comme une sorte de concept abstrait, et je sais que l'intérieur des hôpitaux, comme celui d'un certain nombre d'institutions, vous est familier. Avoir visité un endroit comme Attica – j'entends vous y être physiquement trouvé – provoque-t-il un changement affectif dans votre attitude à l'égard du processus d'exclusion? Ou la visite n'a-t-elle fait que renforcer vos idées sur l'exclusion?*

– Non, elle les aurait plutôt ébranlées; quoi qu'il en soit, un problème s'est fait jour, qui est assez différent de ceux sur lesquels j'ai réfléchi précédemment; il est possible que le changement n'ait pas été entièrement déterminé par la visite, mais elle l'a certainement précipité. Jusqu'à présent, j'envisageais l'exclusion de la société comme une sorte de fonction générale un peu abstraite, et je me plaisais à penser cette fonction comme un élément, pour ainsi dire, constitutif de la société – chaque société ne pouvant fonctionner qu'à la condition qu'un certain nombre de ses membres en soient exclus. La sociologie traditionnelle, c'est-à-dire la sociologie de type durkheimien, pose le problème de la manière suivante : comment la société peut-elle créer une cohésion entre les individus? Quelle est la forme de rapport, de communication symbolique ou affective qui

s'établit entre les individus? Quel est le système d'organisation qui permet à la société de constituer une totalité? Je me suis, quant à moi, intéressé, en quelque sorte, au problème inverse ou, si vous préférez, à la réponse inverse : à travers quel système d'exclusion, en éliminant qui, en créant quelle division, à travers quel jeu de négation et de rejet la société peut-elle commencer à fonctionner?

Or c'est maintenant dans les termes contraires que je pose le problème : la prison est une organisation trop complexe pour qu'on la réduise à des fonctions purement négatives d'exclusion; son coût, son importance, le soin qu'on prend à l'administrer, les justifications qu'on tente d'en donner, tout cela semble indiquer qu'elle possède des fonctions positives. Le problème devient alors de découvrir quel rôle la société capitaliste fait jouer à son système pénal, quel but est recherché, quels effets produisent toutes ces procédures de châtiment et d'exclusion. Quelle place elles occupent dans le processus économique, quelle importance elles ont dans l'exercice et le maintien du pouvoir; quel rôle elles jouent dans le conflit des classes.

– *Je me demandais précisément jusqu'à quel point vous avez pu rester sensible au contexte politique lorsque nous parcourions les couloirs d'Attica. J'étais, pour ma part, tellement effaré par le côté purement humain, par l'impression de souffrance latente et de répression qu'il y avait des moments où – et c'est peut-être paradoxal – j'oubliais complètement le contexte politique.*

– Il m'est très difficile de vous répondre sur la question de l'horreur humaine, et même en fait physique, qui émane d'Attica. J'ai eu, je crois, la même impression que vous; seulement, je suis peut-être moins sensible que vous, ou même un peu coriace. Lorsqu'un Français circule dans ces longs couloirs qui, je le répète, frappent par leur propreté, il a l'impression de pénétrer dans une école privée ou religieuse un peu austère; après tout, les lycées et collèges du XIXᵉ siècle n'étaient guère plus avenants. Mais, au fond, lorsque j'y repense, ce qui m'a paru le plus terrifiant à Attica, c'est cet étrange rapport entre le centre et la périphérie. Je pense au double jeu de barreaux : ceux qui séparent la prison de l'extérieur et ceux qui, à l'intérieur de la prison, isolent chaque cellule individuelle de sa voisine. Pour ce qui est des premiers, les barreaux des grilles, je sais très bien par quel argument les théoriciens de la prison les justifient : il faut protéger la société. (On pourrait dire, bien entendu, que les dangers les plus grands qui guettent la société ne sont pas représentés par les voleurs de voitures, mais par les guerres, les famines, l'exploitation, tous ceux qui les autorisent et les provoquent, mais passons...). Une fois cette première série de barreaux franchie, on pourrait imaginer trouver un

endroit où l'on réadapte les prisonniers à la vie communautaire, au respect de la loi, à la pratique de la justice. Au lieu de cela, que découvre-t-on? Que l'endroit où les détenus passent entre dix et douze heures par jour, l'endroit où ils se considèrent chez eux est une épouvantable cage à animal d'environ un mètre et demi sur deux, entièrement fermée de barreaux d'un côté. L'endroit où ils sont seuls, où ils dorment et où ils lisent, où ils s'habillent et pourvoient à leurs besoins est une cage pour animal sauvage. C'est là que réside toute l'hypocrisie de la prison. On soupçonne le représentant de l'Administration qui guide la visite de glousser intérieurement. On l'entend presque se dire, et nous dire, quelque chose comme : « Vous nous avez confié ces voleurs et ces meurtriers parce que vous les considériez comme des bêtes sauvages; vous nous avez demandé d'en faire des moutons dociles, de l'autre côté de ces barreaux qui vous protègent; mais il n'y a aucune raison pour que nous, gardiens, représentants de la loi et de l'ordre, instruments de votre morale et de vos préjugés, ne les considérions pas aussi, à votre invitation, comme des bêtes sauvages. Nous sommes comme vous. Nous sommes vous. Et, donc, dans cette cage où vous nous avez enfermés avec eux, nous rétablissons entre eux et nous le rapport d'exclusion et de pouvoir que la grande prison instaure entre eux et vous. C'est vous qui nous les avez désignés comme des bêtes sauvages; à notre tour, nous leur transmettons le message. Et lorsqu'ils l'auront bien appris derrière leurs barreaux, nous vous les renverrons. »

C'est seulement par l'action collective, l'organisation politique, la rébellion que les détenus pourront échapper à ce système de dressage. Les prisons américaines semblent, bien plus aisément que les prisons européennes, pouvoir être un lieu d'action politique. Les prisons américaines, en fait, jouent un double rôle : celui de lieu de châtiment, comme il en existe maintenant depuis des siècles, et celui de camp de concentration, comme il en existait en Europe pendant la guerre, et en Afrique pendant la colonisation européenne (en Algérie, par exemple, pendant la période où les Français s'y trouvaient). Il ne faut pas oublier qu'il y a, aux États-Unis, plus d'un million de prisonniers * pour une population de deux cent vingt millions d'habitants, contre trente mille en France, pour une population de cinquante millions d'habitants. La proportion n'est pas du tout la

* Le *Statistical Abstract of the United States* édité en 1978 donne 141 000 détenus dans les prisons fédérales et des États en juin 1972, dont 58 900 Noirs. En fait, cette catégorisation des détenus par race ne fut officiellement prise en compte qu'en 1978, selon le Bureau of Justice Statistics à Washington. Les données avancées par M. Foucault proviennent vraisemblablement de sa lecture de la presse des Black Panthers. À la même époque, la population noire représentait 11,27 % de la population américaine.

même. Par ailleurs, aux États-Unis, il doit y avoir un détenu sur trente ou quarante qui est noir; c'est là qu'on voit quelle fonction d'élimination massive remplit la prison américaine. Le système pénal, l'ensemble du système d'interdictions, même mineures (comme l'abus d'alcool, l'excès de vitesse, la consommation de haschisch), servent d'instruments et de prétextes à cette pratique de concentration radicale. Il n'est guère surprenant que la lutte politique pour la justice pénale ait été poussée plus loin aux États-Unis qu'en France.

– *Parmi les questions que je me pose, il y a celle de savoir si, dans le contexte de la société américaine, on ne peut pas considérer la prison comme un symbole, un microcosme de la société en général, ou bien... Vous avez dit tout à l'heure que la prison ressemblait aux écoles d'autrefois...*

– En Europe, en Europe...

– *Oui, en Europe, mais vous connaissez suffisamment l'Amérique maintenant pour avoir vu tous ces no man's land, ces terrains vagues en bordure des villes, dans les banlieues; vous m'avez parlé, en termes assez précis, des drugstores dans les aéroports, de ces endroits qui ressemblent à nulle part. Et, bien entendu, on trouve partout dans notre société des barreaux comme ceux des prisons. L'écart est-il si grand entre le centre d'une ville, un ghetto, par exemple, et l'intérieur d'une prison qu'on ne puisse pas concevoir la prison comme un élément normal de la société américaine? Ou, au contraire, la prison n'est-elle pas simplement une extension de cette société, ce qui en figure, en quelque sorte, l'extrémité?*

– Je trouve votre question fort à propos, car c'est vrai qu'Attica ressemble beaucoup à l'Amérique, du moins à l'Amérique telle qu'elle apparaît aux yeux d'un Européen un peu perdu et pas très débrouillard comme moi – c'est-à-dire gigantesque, technologique, un peu effrayante, avec cet aspect piranésien qui imprègne la vision que beaucoup d'Européens ont de New York. C'est vrai que ce que nous avons vu ressemble à la société américaine, mais je ne crois pas qu'on puisse se contenter de dire : « Oh oui, les prisons américaines sont l'image de la société américaine, tout comme les prisons européennes sont celles de la société européenne », car, poussée à bout, cette phrase veut dire que nous sommes tous, au fond, en prison; que dans la rue, à l'usine, dans un dortoir, nous sommes aussi en prison. Il est exact de dire que nous sommes pris dans un système de surveillance et de punition continues. Mais la prison n'est pas seulement punitive; elle est aussi l'un des instruments du processus d'élimination. La prison est l'élimination physique des gens qui en sortent, qui en meurent – parfois directement, et presque toujours indirectement,

dans la mesure où ils ne peuvent plus trouver un emploi, n'ont aucun moyen de subsistance, ne peuvent plus reconstituer une famille. Et, à force de passer d'une prison à une autre, d'un crime à un autre, ils finissent par être vraiment éliminés physiquement.

– *Alors, où commence-t-on à réformer les prisons? Car, comme pour la guerre du Viêt-nam, ceux qui cherchent à réformer les prisons se leurrent peut-être en ayant l'impression qu'ils éliminent la source du mal par le seul fait qu'ils en font disparaître le symptôme le plus visible. N'est-il pas illusoire d'espérer une réforme depuis l'intérieur même des prisons? Les prisons ne sont-elles pas un élément de la structure sociale tel que rien ne peut réussir qui part de là?*

– Le groupe que nous avons constitué en France n'est pas d'abord et principalement concerné par la réforme des prisons. Je crois même que notre projet est assez radicalement différent. En France – je sais qu'en Amérique, à cause de l'armée, la situation est un peu différente –, le système pénal et d'emprisonnement porte d'une façon préférentielle et insistante sur une certaine frange de la population qui n'est vraiment pas intégrée à la classe ouvrière, pas contrôlée, dans une certaine mesure, par les grands syndicats. On nous a souvent dit – les représentants de certaines organisations politiques – que le problème des prisons n'entrait pas dans le cadre de la lutte prolétarienne. Il y a plusieurs raisons à cela. La première est que la fraction de la classe ouvrière qui a constamment affaire à la police et à la justice est, pour une bonne part, constituée de gens qui sont en dehors de l'usine. Que leur chômage soit volontaire ou involontaire, leur forme d'opposition à la société bourgeoise ne s'exprime pas au travers de manifestations, de luttes politiquement organisées ou de pressions professionnelles et économiques comme les grèves. La deuxième raison est que la bourgeoisie utilise souvent cette catégorie de la population contre les travailleurs : elle en fait, à l'occasion, une force de travail temporaire, ou même y recrute pour la police. La troisième raison est que le prolétariat est, en ce qui concerne la morale et la légalité, le vol et le crime, totalement imprégné de l'idéologie bourgeoise.

Nous sommes donc, à l'heure actuelle, dans une situation où différentes catégories de gens cherchent à surmonter des conflits et des oppositions que le système capitaliste a établis et maintenus entre eux; où les luttes qui ont lieu à l'intérieur des usines sont plus liées qu'elles ne l'étaient dans le passé aux luttes qui prennent place à l'extérieur des usines (concernant le logement, le problème de la qualité de la vie); où l'on reconnaît que le combat idéologique général est une partie intégrante de la lutte politique. Pour toutes ces raisons, l'isolement de cette fraction de la classe ouvrière, qui, à l'origine, était

sous la domination de la pression de la police, est en train de s'effacer lentement. Sa réintégration au sein des luttes politiques est l'objectif premier de notre groupe.

– Je pense, à cet égard, à l'histoire que vous nous avez racontée à propos de Genet et de la distinction qui existait entre certaines catégories de prisonniers... Ce genre de choses est-il mieux reconnu aujourd'hui par le prolétariat, qu'il soit français ou américain ?

– Vous faites référence, de toute évidence, à ce que Genet m'a un jour raconté à propos des prisons. Pendant la guerre, Genet était prisonnier à la Santé ; un jour, il devait être transféré au Palais de justice pour recevoir sa condamnation ; or, à l'époque, la coutume voulait que l'on attachât les prisonniers deux par deux par des menottes pour les conduire au Palais de justice ; au moment où on allait attacher Genet à un autre détenu, ce détenu demanda : « Qui est ce type avec qui vous m'attachez ? », et le gardien répondit : « Un voleur. » Alors, l'autre détenu se raidit et dit : « Je refuse. Je suis un prisonnier politique, je suis communiste et je refuse qu'on m'attache avec un voleur. » Genet m'a confié que, depuis ce jour, il a, à l'égard de toutes les formes de mouvements et d'action politiques qui ont été organisés en France non seulement de la méfiance, mais aussi un certain mépris...

– Je me demande jusqu'à quel point, depuis cette époque, ceux qui sont impliqués dans des affaires politiques ont pris conscience de l'absence de différenciation entre les différentes catégories de prisonniers ? S'ils ont envisagé la possibilité que ces autres prisonniers, victimes de problèmes sociaux qui sont à l'origine de leur propre lutte, ne soient pas des prisonniers politiques au sens propre du mot, et cependant demeurent plus profondément prisonniers politiquement qu'ils ne le sont eux-mêmes ?

– Je crois qu'il s'est opéré, au cours du XIXe siècle, ce que l'on pourrait appeler une mutation historique. Il est quasi certain qu'en Europe, et plus particulièrement en France, les mouvements ouvriers et leurs chefs de file ont été contraints, afin d'échapper à la répression policière sous sa forme la plus violente et la plus sauvage, de marquer leur différence d'avec l'ensemble de la population criminelle. On s'évertuait à présenter ces mouvements comme autant d'organisations de meurtriers, de tueurs à gages, de voleurs, d'alcooliques. Il était donc nécessaire pour eux de s'abriter de ces accusations et d'échapper aux châtiments qui en résultaient ; de là, aussi, vient l'obligation qu'ils ressentirent d'assumer, comme si elle était la leur, la responsabilité de tout un système de moralité issu en fait de la classe dirigeante, et d'accepter, au bout du compte, la distinction

bourgeoise entre vertu et vice, le respect de la propriété d'autrui. Ils furent contraints de recréer pour eux-mêmes une sorte de puritanisme moral, qui, en même temps qu'une condition nécessaire à leur survie, représentait un instrument utile dans leur lutte. Cette espèce de rigorisme moral leur est resté comme l'un des fondements de l'idéologie quotidienne du prolétariat, et il est certain que, jusqu'à une date récente, le prolétariat et ses leaders syndicaux ou politiques ont continué à approuver la discrimination entre prisonniers de droit commun et prisonniers politiques. Et, après tout, il ne faut pas oublier toutes les luttes, tous les efforts qui furent nécessaires au XIXe siècle pour que les représentants des travailleurs ne soient plus traités comme des escrocs.

C'est depuis peu en France, depuis l'époque où l'on a emprisonné certains maoïstes, que le changement s'est opéré. Lorsque les maoïstes se sont retrouvés en prison, ils ont commencé, il faut le dire, par réagir un peu à la manière des groupes politiques traditionnels, c'est-à-dire par des déclarations comme : « Nous ne voulons pas être assimilés aux criminels de droit commun, nous ne voulons pas que notre image se confonde avec la leur dans l'opinion des gens, et nous demandons à être traités comme des prisonniers politiques, qui ont les droits des prisonniers politiques. » C'était là, je pense, une erreur politique qui a été assez vite perçue ; des discussions ont été entamées sur le sujet, et c'est à ce moment-là que nous avons fondé notre groupe ; les maoïstes ont vite compris qu'en fin de compte l'élimination, par la prison, des prisonniers de droit commun faisait partie du système d'élimination politique dont ils étaient eux-mêmes les victimes. Si l'on fait la distinction, si l'on accepte la différence entre droit politique et droit commun, cela signifie que, fondamentalement, on reconnaît la morale et la loi bourgeoises en ce qui concerne le respect de la propriété d'autrui, le respect des valeurs traditionnelles. Dans sa définition la plus large, la révolution culturelle implique que, au moins dans une société comme la nôtre, on ne fasse plus de différence entre les criminels de droit commun et les criminels politiques. Le droit, c'est la politique : c'est bien, au fond, la bourgeoisie qui, pour des raisons politiques et sur la base de son pouvoir politique, a défini les principes de ce qu'on appelle le droit.

– Les maoïstes n'ont donc pas seulement compris l'erreur politique qu'ils avaient commise – je veux dire, en donnant au public l'impression qu'ils se classaient à part, qu'ils entendaient continuer à être une élite en prison ; ils ont aussi appris quelque chose qui concerne la politique au sens plus large.

– C'est juste. Je crois qu'à cette occasion leur compréhension des choses s'est beaucoup affinée, qu'ils ont découvert qu'au fond tant l'ensemble du système pénal que l'ensemble du système moral étaient les produits d'un rapport de pouvoir instauré par la bourgeoisie, et constituaient les outils de l'exercice et du maintien de ce pouvoir.

– *Je repense, en vous écoutant, à une scène du film* La Bataille d'Alger. *C'est simplement un exemple parmi d'autres, mais on observe, de la part des révolutionnaires, un certain ascétisme qui les conduit à refuser de s'adonner à la drogue, à considérer la prostitution avec dégoût. Je pense à ce film où les héros sont présentés comme des êtres très purs, et où l'un d'entre eux refuse de suivre une prostituée. C'est une attitude qui, d'ailleurs, aujourd'hui encore, semble être courante en Algérie. Dans quelle mesure cet ascétisme dont font preuve certains révolutionnaires qui veulent rester purs (et qui est vraisemblablement le produit d'une éducation bourgeoise) peut-il être un trait qui empêche le vrai révolutionnaire de réussir à se faire accepter au sein d'un mouvement populaire ?*

– On peut dire, en réponse à votre première question, que le rigorisme du révolutionnaire est certainement la marque de ses origines bourgeoises, ou, à tout le moins, d'une affinité culturelle et idéologique avec la bourgeoisie. Je pense néanmoins qu'il convient de rattacher cela à un processus historique. Jusqu'au début du XIXe siècle, il me semble, et même pendant la Révolution française, les soulèvements populaires se faisaient sous l'impulsion commune non seulement des paysans, des petits artisans et des premiers ouvriers, mais aussi de cette catégorie d'éléments agités, mal intégrés à la société, qu'étaient, par exemple, les bandits de grand chemin, les contrebandiers... bref, tous ceux que le système juridique en vigueur, la loi de l'État avaient rejetés. Au XIXe siècle, au cours des luttes politiques qui permirent au prolétariat de se faire reconnaître en tant que pouvoir ayant des exigences bien précises, et aussi, malgré tout, d'échapper à l'élimination et à la contrainte violentes, l'obligation se fit jour, pour ce prolétariat, de marquer sa différence d'avec cette autre population agitée. Lorsque le syndicalisme ouvrier se constitua, il dut, afin de se faire reconnaître, se dissocier de tous les groupes séditieux et de tous ceux qui refusaient l'ordre juridique : nous ne sommes pas des meurtriers, nous n'attaquons ni le peuple ni la production; si nous cessons la production, ce n'est pas dans un élan de destruction totale, mais à cause d'exigences bien particulières. La moralité familiale, qui n'avait absolument pas cours dans les couches populaires à la fin du XVIIIe siècle, devint, au début du XIXe, l'un des moyens dont le prolétariat usa pour, en quelque sorte, faire admettre sa respectabilité. La

vertu populaire, le bon ouvrier, le bon père, le bon mari, respectueux de l'ordre juridique : telle était l'image que, depuis le XVIIIe siècle, la bourgeoisie laissait paraître et imposait au prolétariat, afin de le détourner de toute forme d'agitation ou d'insurrection violentes, de toute tentative d'usurpation du pouvoir et de ses règles. Cette image, en fait, le prolétariat la fit sienne et l'utilisa d'une manière qui, bien souvent, servit ses luttes. Dans une certaine mesure, cette moralité eut valeur de contrat de mariage entre le prolétariat et la petite bourgeoisie pendant toute la seconde moitié du XIXe siècle, de 1848 jusqu'à Zola et Jaurès.

En ce qui concerne votre seconde question – savoir si le puritanisme n'est pas un handicap pour le chef révolutionnaire –, je répondrai que oui, en général, c'en est un. On trouve aujourd'hui, dans nos sociétés – c'est là, du moins, l'opinion de notre groupe –, de véritables forces révolutionnaires qui sont constituées, précisément, de toutes ces couches mal intégrées dans la société, perpétuellement rejetées, et qui, à leur tour, rejettent l'ordre moral bourgeois. Comment pouvons-nous nous associer à eux dans la bataille politique si nous ne nous débarrassons pas des préjugés moraux qui sont les nôtres? Après tout, si l'on prend en compte le chômeur invétéré qui déclare : « Moi, je préfère être chômeur plutôt que travailler », si l'on prend en compte les femmes, les prostituées, les homosexuels, les drogués, il y a là une force de contestation de la société que nous n'avons pas le droit, je pense, de négliger dans la lutte politique.

– *Si l'on suit la logique de votre pensée, on peut presque dire que ceux qui travaillent à la réhabilitation des prisonniers sont peut-être les ennemis les plus virulents de la révolution. Dans ce cas – si vous me permettez de revenir à ma première question –, ce type qui a guidé notre visite d'Attica, et qui nous a donné l'impression d'être un homme plein de bonnes intentions, tout à fait « correct », diriez-vous, bien que totalement dépourvu d'imagination, – cet homme pourrait être l'ennemi le plus dangereux ?*

– Je pense que ce que vous dites est tout à fait vrai. Je ne souhaite pas approfondir, car vous avez fort bien posé le problème. Cela dit, ce responsable des programmes culturels qui nous a guidés à Attica, je crois qu'on peut dire également qu'il est dangereux de manière immédiate. L'un des anciens détenus d'Attica que j'ai rencontré juste après notre visite m'a dit : « C'est l'un des gardiens les plus pervers. »

Mais nous avons aussi rencontré des psychologues qui, manifestement, étaient des gens très bien, très libéraux, qui portaient sur les choses un regard assez juste. Toutefois, si, pour eux, voler la propriété d'autrui, commettre un hold-up dans une banque, se prostituer,

tuer, coucher avec un homme quand on en est un soi-même –, si tous ces actes sont autant de problèmes psychologiques qu'ils doivent aider l'individu à résoudre, n'est-ce pas le signe que, foncièrement, ils sont les complices du système? Ne cherchent-ils pas à masquer le fait qu'en fin de compte commettre un délit, commettre un crime, met en question, de manière fondamentale, le fonctionnement de la société? De manière si fondamentale que nous oublions qu'il s'agit là d'un problème social, que nous avons l'impression que c'est un problème moral et que cela concerne les droits des individus...

Et vous avez bien vu de quelle manière on peut présenter le problème. De sorte que je souscris entièrement à ce que vous avez dit, et me demande si tout ce qui concerne la réintégration, tout ce qui constitue une solution psychologique ou individuelle au problème ne masque pas la nature profondément politique et de l'élimination de ces individus par la société et de leur contestation de cette société. Toute cette lutte obscure est, je crois, politique. Le crime est « un coup d'État qui vient d'en bas ». L'expression vient des *Misérables*.

138 *Sexualité et politique* (Intervention)

« Sexualité et politique », *Combat*, n° 9274, 27-28 avril 1974, p. 16. (Sur les poursuites contre *Recherches*, n° 12 : *Grande Encyclopédie des homosexualités. Trois milliards de pervers*, mars 1973.)

Le 25 mai 1974, la 17ᵉ chambre correctionnelle de Paris, présidée par M. Alain Dupuis, condamnait le psychanalyste Félix Guattari, directeur de la revue *Recherches*, pour « outrage aux bonnes mœurs relevé dans le numéro de mars 1973 intitulé *Grande Encyclopédie des homosexualités. Trois milliards de pervers* ». Ce numéro collectif, rédigé non par des sexologues mais par des gens concernés par ces questions, avait été saisi dès sa parution « non en raison du sujet mais des mots et des photographies employés [...], déballage libidineux d'une minorité de pervers ». Le jugement confirma la saisie et ordonna la destruction de tous les numéros.

Il y a trois problèmes dans ce procès.

Le premier, qui est apparent, n'est pas, je crois, le plus important : c'est celui de la liberté d'expression, c'est le problème : pornographie ou pas pornographie? C'est à ce plan que la justice voudrait circonscrire le procès.

En fait, derrière cette première question, il y en a une autre qui est beaucoup plus sérieuse : est-ce que oui ou non, comme pratique sexuelle, l'homosexualité recevra les mêmes droits d'expression et d'exercice que la sexualité dite normale? Mais ce n'est pas dans ces termes-là que les magistrats entendent mener les débats.

En troisième lieu surgit le problème fondamental; le rapport entre la politique et la sexualité.

Est-ce que, en fait, la sexualité, la revendication des droits sexuels, la possibilité de pratiquer la sexualité que l'on veut constituent un droit politique? Est-ce que l'on peut, maintenant, autour de ces termes-là constituer un mouvement qui ait des objectifs finalement politiques? C'est tout le problème de l'intégration de la sexualité dans la lutte politique.

Et c'est bien là le problème fondamental posé par ce procès. Seulement, ni le pouvoir ni les magistrats qui le représentent ne voudraient que la question soit posée de cette façon. Alors, ils ont limité le procès à cette interrogation beaucoup plus facile qui consiste à se demander : est-ce de la pornographie ou n'en est-ce pas?

Est-ce que la revue incriminée constitue un numéro d'études et de recherches véritablement sérieuses, universitaires, académiques ou bien, au contraire, est-ce un ensemble de cochonneries? Je ne pense pas qu'il faille se faire piéger à ce niveau-là. Le contenu de la revue, la nature des dessins, la valeur, la limite de pornographie qu'ils franchissent ou qu'ils ne franchissent pas, tout cela n'a, je crois, aucune importance. Le problème sérieux, encore une fois, c'est la sexualité dans la politique.

Quand on voit, aujourd'hui, l'importance que revêtent le M.L.F., le problème de l'avortement, quand on assiste à la candidature de pitre de M. Royer, on peut être sûr qu'il s'agit d'un secteur clef de la société actuelle. Et non seulement de la société, mais aussi de la politique.

Depuis des siècles règne toute une politique du corps. Le corps humain, en effet, a été, depuis les XVIIᵉ et XVIIIᵉ siècles, à la fois utilisé, quadrillé, enserré, encorseté comme force de travail. Cette politique consistait à en extraire le maximum de forces utilisables pour le travail, et le maximum de temps utilisable pour la production. Actuellement, ce qui est mis en question, c'est ceci : va-t-on pouvoir ou non récupérer son propre corps, et aussi le corps des autres – avec tous les rapports que cela implique – pour autre chose que cette utilisation de la force de travail?

C'est cette lutte pour le corps qui fait que la sexualité est un problème politique. Il est compréhensible, dans ces conditions, que la sexualité dite normale, c'est-à-dire reproductrice de la force de travail – avec tout ce que cela suppose de refus des autres sexualités et aussi d'assujettissement de la femme –, veuille se montrer normative. Et il est tout aussi normal que, dans le mouvement politique tendant à la récupération du corps, on trouve des mouvements pour la libération de la femme, ainsi que pour l'homosexualité masculine ou féminine.

139 *La vérité et les formes juridiques*

« A verdade e as formas juridicas » (« La vérité et les formes juridiques »); trad. J. W. Prado Jr.), *Cadernos da P.U.C.*, n° 16, juin 1974, pp. 5-133 (discussion avec M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto, A. R. de Sant'Anna). (Conférences à l'Université pontificale catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 mai 1973.)

I

Ce que j'aimerais vous dire dans ces conférences, ce sont des choses peut-être inexactes, fausses, erronées, que je présenterai à titre d'hypothèses de travail, d'hypothèses en vue d'un travail futur. Je demande votre indulgence et, plus que cela, votre méchanceté. J'aimerais en effet beaucoup que, à la fin de chaque conférence, vous me posiez des questions, me fassiez des critiques et des objections pour que, dans la mesure du possible et dans la mesure où mon esprit n'est pas encore trop rigide, je puisse peu à peu m'adapter à ces questions, et que nous puissions ainsi, à la fin de ces cinq conférences, avoir accompli ensemble un travail ou éventuellement quelque progrès.

Je présenterai aujourd'hui une réflexion méthodologique pour introduire le problème qui, sous le titre de « La vérité et les formes juridiques », peut vous paraître quelque peu énigmatique. J'essaierai de vous présenter ce qu'est le point de convergence de trois ou quatre séries de recherches existantes, déjà explorées, déjà inventoriées, pour les confronter et les réunir dans une sorte de recherche, je ne dis pas originelle, mais au moins rénovatrice.

En premier lieu, une recherche proprement historique : comment des domaines de savoir ont-ils pu se former à partir des pratiques sociales? La question est la suivante : il existe une tendance que nous pourrions appeler, un peu ironiquement, de marxisme académique, et qui consiste à chercher de quelle manière les conditions économiques d'existence peuvent trouver dans la conscience des hommes leur reflet et leur expression. Il me semble que cette forme d'analyse, traditionnelle dans le marxisme universitaire en France et en Europe, présente un défaut très grave : celui de supposer, au fond, que le sujet humain, le sujet de connaissance, et les formes de la connaissance elles-mêmes, sont d'une certaine façon donnés préalablement et définitivement, et que les conditions économiques, sociales et politiques de l'existence ne font plus que se déposer ou s'imprimer dans ce sujet définitivement donné.

Mon but sera de vous montrer comment les pratiques sociales peuvent en venir à engendrer des domaines de savoir qui non seulement font apparaître de nouveaux objets, de nouveaux concepts, de nouvelles techniques, mais aussi font naître des formes totalement nouvelles de sujets et de sujets de connaissance. Le sujet de connaissance a lui-même une histoire, la relation du sujet avec l'objet, ou, plus clairement, la vérité elle-même a une histoire.

Ainsi, j'aimerais particulièrement montrer comment on a pu former, au XIXe siècle, un certain savoir de l'homme, de l'individualité, de l'individu normal ou anormal, dans ou hors la règle, un savoir qui, en vérité, est né des pratiques sociales de contrôle et de surveillance. Et comment, d'une certaine manière, ce savoir ne s'est pas imposé à un sujet de connaissance, ne s'est pas proposé à lui, ni ne s'est imprimé en lui, mais a fait naître un type absolument nouveau de sujet de connaissance. L'histoire des domaines de savoir en relation avec les pratiques sociales, en excluant le primat d'un sujet de connaissance donné définitivement, est un premier axe de recherche que je vous propose.

Le deuxième axe de recherche est un axe méthodologique, que l'on pourrait appeler analyse des discours. Ici encore il existe, il me semble, dans une tradition récente mais déjà acceptée dans les universités européennes, une tendance à traiter le discours comme un ensemble de faits linguistiques liés entre eux par des règles syntaxiques de construction.

Il y a quelques années, il était original et important de dire et de montrer que ce qui était fait avec le langage – poésie, littérature, philosophie, discours en général – obéissait à un certain nombre de lois ou de régularités internes : les lois et les régularités du langage. Le caractère linguistique des faits de langage a été une découverte qui a eu de l'importance à une époque déterminée.

Le moment serait alors venu de considérer ces faits de discours non plus simplement sous leur aspect linguistique, mais, d'une certaine façon – et ici je m'inspire des recherches réalisées par les Anglo-Américains –, comme jeux, *games*, jeux stratégiques d'action et de réaction, de question et de réponse, de domination et d'esquive, ainsi que de lutte. Le discours est cet ensemble régulier de faits linguistiques à un certain niveau et de faits polémiques et stratégiques à un autre niveau. Cette analyse du discours comme jeu stratégique et polémique est, à mon sens, un deuxième axe de recherche.

Enfin, le troisième axe de recherche que je vous propose, et qui va définir, par sa rencontre avec les deux premiers, le point de convergence où je me situe, consisterait en une réélaboration de la théorie du sujet. Cette théorie a été profondément modifiée et renouvelée, au long des dernières années, par un certain nombre de

théories ou, plus sérieusement encore, par un certain nombre de pratiques, parmi lesquelles la psychanalyse se situe, bien sûr, au premier plan. La psychanalyse a été certainement la pratique et la théorie qui ont réévalué de la façon la plus fondamentale la priorité un peu sacrée conférée au sujet, qui s'était établie dans la pensée occidentale depuis Descartes.

Il y a deux ou trois siècles, la philosophie occidentale postulait, de façon explicite ou implicite, le sujet comme fondement, comme noyau central de toute connaissance, comme ce dans quoi et à partir de quoi la liberté se révélait et la vérité pouvait éclore. Or il me semble que la psychanalyse a mis en question, de manière insistante, cette position absolue du sujet. Mais si la psychanalyse l'a fait, en revanche, dans le domaine de ce que l'on pourrait appeler la théorie de la connaissance, ou dans celui de l'épistémologie, ou dans celui de l'histoire des sciences, ou encore dans celui de l'histoire des idées, il me semble que la théorie du sujet est restée encore très philosophique, très cartésienne et kantienne – car, au niveau de généralités où je me situe, je ne fais pas de différence entre les conceptions cartésienne et kantienne.

Actuellement, quand on fait de l'histoire – histoire des idées, de la connaissance ou simplement histoire –, on s'en tient à ce sujet de connaissance, à ce sujet de la représentation comme point d'origine à partir duquel la connaissance est possible et la vérité apparaît. Il serait intéressant d'essayer de voir comment se produit, à travers l'histoire, la constitution d'un sujet qui n'est pas donné définitivement, qui n'est pas ce à partir de quoi la vérité arrive à l'histoire, mais d'un sujet qui se constitue à l'intérieur même de l'histoire, et qui est à chaque instant fondé et refondé par l'histoire. C'est vers cette critique radicale du sujet humain par l'histoire que l'on doit se diriger.

Une certaine tradition universitaire ou académique du marxisme n'en a pas encore fini avec cette conception philosophique traditionnelle du sujet. Or, à mon sens, c'est ce qui doit être fait : montrer la constitution historique d'un sujet de connaissance à travers un discours pris comme un ensemble de stratégies qui font partie des pratiques sociales.

Cela est le fond théorique des problèmes que j'aimerais soulever.

Il m'a semblé que, parmi les pratiques sociales, dont l'analyse historique permet de localiser l'émergence de nouvelles formes de subjectivité, les pratiques juridiques ou, plus précisément, les pratiques judiciaires sont les plus importantes.

L'hypothèse que j'aimerais proposer, c'est qu'il y a deux histoires

de la vérité. La première est une sorte d'histoire interne de la vérité, l'histoire d'une vérité qui se corrige à partir de ses propres principes de régulation : c'est l'histoire de la vérité telle qu'elle se fait dans ou à partir de l'histoire des sciences. De l'autre côté, il me semble qu'il existe dans la société, ou du moins dans nos sociétés, plusieurs autres lieux où la vérité se forme, où un certain nombre de règles de jeu sont définies – règles de jeu d'après lesquelles on voit naître certaines formes de subjectivité, certains domaines d'objet, certains types de savoir –, et par conséquent l'on peut, à partir de là, faire une histoire externe, extérieure, de la vérité.

Les pratiques judiciaires, la manière par laquelle, entre les hommes, on arbitre les torts et les responsabilités, le mode par lequel, dans l'histoire de l'Occident, on a conçu et défini la façon par laquelle les hommes pouvaient être jugés en fonction des erreurs commises, la manière par laquelle on a imposé à des individus déterminés la réparation de quelques-unes de leurs actions et la punition d'autres, toutes ces règles ou, si vous voulez, toutes ces pratiques régulières, bien sûr, mais aussi modifiées sans cesse à travers l'histoire, me semblent l'une des formes par lesquelles notre société a défini des types de subjectivité, des formes de savoir et, par conséquent, des relations entre l'homme et la vérité qui méritent d'être étudiées.

Voilà la vision générale du thème que je prétends développer : les formes juridiques et, par conséquent, leur évolution dans le champ du droit pénal en tant que lieu d'origine d'un nombre déterminé de formes de vérité. J'essaierai de vous montrer comment certaines formes de vérité peuvent être définies à partir de la pratique pénale. Car ce qu'on appelle l'*enquête* * – enquête telle quelle est et a été pratiquée par les philosophes du XVe au XVIIIe siècle, et aussi par les scientifiques, fussent-ils géographes, botanistes, zoologues, économistes – est une forme assez caractéristique de la vérité dans nos sociétés.

Or où trouve-t-on l'origine de l'enquête? On la trouve dans une pratique politique et administrative, dont je vais vous parler, mais on la trouve aussi dans la pratique judiciaire. C'est au milieu du Moyen Âge que l'enquête est apparue comme forme de recherche de la vérité à l'intérieur de l'ordre judiciaire. C'est pour savoir exactement qui a fait quoi, dans quelles conditions et à quel moment que l'Occident a élaboré les techniques complexes d'enquête qui ont pu, ensuite, être utilisées dans l'ordre scientifique et dans l'ordre de la réflexion philosophique.

* En français dans le texte (*N.d.T.*).

De la même façon, au XIX[e] siècle, on a inventé aussi, à partir de problèmes juridiques, judiciaires, pénaux, des formes d'analyse assez curieuses que j'appellerai *examen* *, et non plus enquête. De telles formes d'analyse ont donné naissance à la sociologie, à la psychologie, à la psychopathologie, à la criminologie, à la psychanalyse. J'essaierai de vous montrer comment, lorsque l'on cherche l'origine de ces formes d'analyse, on voit qu'elles sont nées en liaison directe avec la formation d'un certain nombre de contrôles politiques et sociaux, au moment de la formation de la société capitaliste, à la fin du XIX[e] siècle.

Nous avons ainsi, tracée à grands traits, la formulation de ce qui sera traité dans les conférences suivantes. Dans la prochaine, je parlerai de la naissance de l'enquête dans la pensée grecque, dans quelque chose qui n'est ni totalement un mythe ni entièrement une tragédie : l'histoire d'Œdipe. Je parlerai de l'histoire d'Œdipe non pas comme point d'origine, de formulation du désir ou des formes du désir de l'homme, mais, au contraire, comme épisode assez curieux de l'histoire du savoir et point d'émergence de l'enquête. Dans la conférence suivante, je traiterai de la relation qui s'est établie au Moyen Âge, du conflit, de l'opposition entre le régime de l'*épreuve* * et le système de l'enquête. Finalement, dans les deux dernières conférences, je parlerai de la naissance de ce que j'appelle l'examen ou les sciences de l'examen, qui sont en relation avec la formation et la stabilisation de la société capitaliste.

Pour le moment, j'aimerais reprendre, de façon différente, les réflexions méthodologiques dont je parlais tout à l'heure. Il aurait été possible, et peut-être plus honnête, de ne citer qu'un nom, celui de Nietzche; car ce que je dis ici n'a de sens que s'il est mis en rapport avec l'œuvre de Nietzsche, qui me semble être, parmi les modèles auxquels on peut avoir recours pour les recherches que je propose, le meilleur, le plus efficace et le plus actuel. Chez Nietzsche, on trouve effectivement un type de discours qui fait l'analyse historique de la formation du sujet lui-même, l'analyse historique de la naissance d'un certain type de savoir – sans jamais admettre la préexistence d'un sujet de connaissance. Ce que je me propose maintenant, c'est de suivre, dans l'œuvre de Nietzsche, les linéaments qui peuvent nous servir de modèle pour les analyses en question.

Je prendrai comme point de départ un texte de Nietzsche daté de 1873, et qui n'est paru qu'en édition posthume. Le texte dit : « Au détour de quelque coin de l'univers inondé des feux d'innombrables

* En français dans le texte (*N.d.T.*).

systèmes solaires, il y eut un jour une planète sur laquelle des animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus orgueilleuse et la plus mensongère de l'" histoire universelle " *. »

Dans ce texte, extrêmement riche et difficile, je laisserai de côté plusieurs choses, y compris – et surtout – la célèbre phrase : « Ce fut la minute la plus mensongère. » Je considérerai d'abord, et de bon gré, l'insolence, la désinvolture de Nietzsche en disant que la connaissance a été inventée sur un astre et à un moment déterminé. Je parle d'insolence dans ce texte de Nietzsche, car on ne doit pas oublier qu'en 1873 on est, sinon en plein kantisme, du moins en plein néokantisme. Et l'idée que le temps et l'espace ne sont pas des formes de la connaissance, mais, au contraire, des espèces de rochers primitifs sur lesquels la connaissance vient se fixer, est pour l'époque absolument inadmissible.

C'est à cela que j'aimerais m'en tenir, en m'arrêtant premièrement sur le terme d'invention lui-même. Nietzsche affirme que, en un point déterminé du temps et en un lieu déterminé de l'Univers, des animaux intelligents ont inventé la connaissance. Le mot qu'il emploie, « invention » – le terme allemand est *Erfindung* –, est souvent repris dans ses textes, et toujours avec un sens et une intention polémiques. Quand il parle d'invention, Nietzsche a toujours en tête un mot qui s'oppose à « invention » : le mot « origine ». Quand il dit « invention », c'est pour ne pas dire « origine »; quand il dit *Erfindung*, c'est pour ne pas dire *Ursprung*.

On en a un certain nombre de preuves. J'en présenterai deux ou trois. Par exemple, dans un texte qui est, je crois, du *Gai Savoir*, où il parle de Schopenhauer en lui reprochant son analyse de la religion, Nietzsche dit que Schopenhauer a commis l'erreur de chercher l'origine – *Ursprung* – de la religion dans un sentiment métaphysique qui serait présent chez tous les hommes et qui contiendrait, par anticipation, le noyau de toute religion, son modèle en même temps vrai et essentiel. Nietzsche affirme : voilà une analyse de l'histoire de la religion qui est totalement fausse, car admettre que la religion s'origine dans un sentiment métaphysique signifie, purement et simplement, que la religion était déjà donnée, au moins à l'état implicite, enveloppée dans ce sentiment métaphysique. Or, dit Nietzsche, l'histoire n'est pas cela, ce n'est pas de cette manière qu'on fait l'histoire, ce n'est pas ainsi que les choses se

* Nietzsche (F.), *Vérité et Mensonge au sens extra-moral* (1873; trad. M. Haar et M. de Launay), in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1975, t. I, vol. II : *Écrits posthumes (1870-1873)*, p. 277.

sont passées. Car la religion n'a pas d'origine, elle n'a pas d'*Ursprung*, elle a été inventée, il y a eu une *Erfindung* de la religion. À un moment donné, quelque chose est arrivé qui a fait apparaître la religion. La religion a été fabriquée; elle n'existait pas auparavant. Entre la grande continuité de l'*Ursprung* décrite par Schopenhauer et la rupture qui caractérise l'*Erfindung* de Nietzsche, il y a une opposition fondamentale.

Parlant de la poésie, toujours dans *Le Gai Savoir*, Nietzsche affirme qu'il y a ceux qui cherchent l'origine, *Ursprung*, de la poésie, quant à vrai dire il n'y a pas d'*Ursprung* de la poésie, il n'y a qu'une invention de la poésie *. Un jour, quelqu'un a eu l'idée assez curieuse d'utiliser un certain nombre de propriétés rythmiques ou musicales du langage pour parler, pour imposer ses mots, pour établir à travers ses mots une certaine relation de pouvoir sur les autres. La poésie aussi a été inventée ou fabriquée.

Il y a encore le célèbre passage à la fin du premier discours de *La Généalogie de la morale* où Nietzsche se réfère à cette espèce de grande fabrique, de grande usine où se produit l'idéal **. L'idéal n'a pas d'origine. Lui aussi a été inventé, fabriqué, produit par une série de mécanismes, de petits mécanismes.

L'invention, *Erfindung*, est pour Nietzsche, d'un côté, une rupture, de l'autre, quelque chose qui possède un petit commencement, bas, mesquin, inavouable. Celui-ci est le point crucial de l'*Erfindung*. Ce fut par d'obscures relations de pouvoir que la poésie a été inventée. Ce fut également par de pures et obscures relations de pouvoir que la religion a été inventée. Vilenie, donc, de tous ces commencements lorsqu'ils sont opposés à la solennité de l'origine telle qu'elle est conçue par les philosophes. L'historien ne doit pas craindre les mesquineries, car ce fut de mesquinerie en mesquinerie, de petite chose en petite chose que, finalement, les grandes choses se sont formées. À la solennité de l'origine il faut opposer, en bonne méthode historique, la petitesse méticuleuse et inavouable de ces fabrications, de ces inventions.

La connaissance a été, donc, inventée. Dire qu'elle a été inventée, c'est dire qu'elle n'a pas d'origine. C'est dire, de façon plus précise, aussi paradoxal que ce soit, que la connaissance n'est absolument pas inscrite dans la nature humaine. La connaissance ne constitue

* Nietzsche (F.), *Le Gai Savoir* (1883; trad. de la 2e éd. de 1887, par P. Klossowski), livre V, § 353 : *De l'origine des religions, op. cit.*, t. V, 1967, pp. 238-239.

** Nietzsche (F.), *La Généalogie de la morale* (1887; trad. I. Hildenbrand et J. Gratien), Première Dissertation, § 14 : « Quelqu'un veut-il plonger un instant le regard dans le secret où *se fabriquent les idéaux* terrestres?... Cette officine où l'on *fabrique des idéaux* – il me paraît qu'elle pue le mensonge » (*op. cit.*, t. VII, 1971, pp. 243-244).

pas le plus ancien instinct de l'homme ou, inversement, il n'y a pas dans le comportement humain, dans l'appétit humain, dans l'instinct humain quelque chose comme un germe de la connaissance. En fait, dit Nietzsche, la connaissance a un rapport aux instincts, mais elle ne peut pas être présente en eux, et pas même être un instinct parmi les autres. La connaissance est simplement le résultat du jeu, de l'affrontement, de la jonction, de la lutte et du compromis entre les instincts. C'est parce que les instincts se rencontrent, se battent et arrivent, finalement, à la fin de leurs batailles, à un compromis que quelque chose se produit. Ce quelque chose est la connaissance.

Par conséquent, pour Nietzsche, la connaissance n'est pas de la même nature que les instincts, elle n'est pas comme un raffinement des instincts eux-mêmes. La connaissance a pour fondement, pour base et pour point de départ les instincts, mais les instincts dans leur confrontation, dont elle n'est que le résultat, à la surface. La connaissance est comme un éclat, comme une lumière qui se répand, mais qui est produite par des mécanismes ou des réalités qui sont de nature totalement diverse. La connaissance est l'effet des instincts; c'est comme un coup de chance, ou comme le résultat d'un long compromis. Elle est encore, dit Nietzsche, comme « une étincelle entre deux épées », mais qui n'est pas faite avec le même fer.

Effet de surface, non esquissé d'avance dans la nature humaine, la connaissance mène son jeu devant les instincts, au-dessus d'eux, au milieu d'eux; elle les comprime, elle traduit un certain état de tension ou d'apaisement entre les instincts. Mais on ne peut pas déduire la connaissance de manière analytique, selon une sorte de dérivation naturelle. On ne peut pas, de façon nécessaire, la déduire des instincts eux-mêmes. La connaissance, au fond, ne fait pas partie de la nature humaine. C'est la lutte, le combat, le résultat du combat, et c'est par conséquent le risque et le hasard qui vont donner lieu à la connaissance. La connaissance n'est pas instinctive, elle est contre-instinctive; de même qu'elle n'est pas naturelle, elle est contre-naturelle.

C'est le premier sens qui peut être donné à l'idée que la connaissance est une invention et qu'elle n'a pas d'origine. Mais l'autre sens qui peut être donné à cette affirmation, ce serait que la connaissance, en plus de ne pas être liée à la nature humaine, de ne pas dériver de la nature humaine, n'est même pas apparentée, par un droit d'origine, au monde à connaître. Il n'y a, selon Nietzsche, aucune ressemblance, aucune affinité préalable entre la connaissance

et les choses qu'il faudrait connaître. En termes plus rigoureusement kantiens, il faudrait dire que les conditions de l'expérience et les conditions de l'objet de l'expérience sont totalement hétérogènes.

Voilà la grande rupture avec ce qui avait été la tradition de la philosophie occidentale, alors que Kant lui-même avait été le premier à dire explicitement que les conditions de l'expérience et celles de l'objet de l'expérience étaient identiques. Nietzsche pense, au contraire, qu'entre la connaissance et le monde à connaître il y a autant de différence qu'entre la connaissance et la nature humaine. On a alors une nature humaine, un monde, et quelque chose entre les deux qui s'appelle la connaissance, sans qu'il y ait entre eux aucune affinité, ressemblance ni même lien de nature.

La connaissance n'a pas de relation d'affinité avec le monde à connaître, dit Nietzsche fréquemment. Je ne citerai qu'un texte du *Gai Savoir*, aphorisme 109 : « Le caractère de l'ensemble du monde est de toute éternité celui du chaos, en raison non pas de l'absence de nécessité, mais de l'absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse *. » Le monde ne cherche absolument pas à imiter l'homme, il ignore toute loi. Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. C'est contre un monde sans ordre, sans enchaînement, sans forme, sans beauté, sans sagesse, sans harmonie, sans loi que la connaissance doit lutter. C'est à lui que la connaissance se rapporte. Il n'y a rien dans la connaissance qui l'habilite, par un droit quelconque, à connaître ce monde. Il n'est pas naturel à la nature d'être connue. Ainsi, entre l'instinct et la connaissance, l'on trouve non pas une continuité, mais une relation de lutte, de domination, de servitude, de compensation; de la même façon il ne peut y avoir, entre la connaissance et les choses que la connaissance doit connaître, aucune relation de continuité naturelle. Il ne peut y avoir qu'une relation de violence, de domination, de pouvoir et de force, de violation. La connaissance ne peut être qu'une violation des choses à connaître, et non pas une perception, une reconnaissance, une identification de celles-ci ou à celles-ci.

Il me semble qu'il y a, dans cette analyse de Nietzsche, une double et très importante rupture avec la tradition de la philosophie occidentale, dont il faut retenir la leçon. La première est la rupture entre la connaissance et les choses. Qu'est-ce qui, effectivement, dans la philosophie occidentale, assurait que les choses à connaître et la connaissance elle-même étaient en relation de continuité? Qu'est-ce qui assurait à la connaissance le pouvoir de connaître vraiment les choses du monde et de ne pas être indéfiniment erreur, illusion, arbitraire? Qu'est-ce qui garantissait cela dans la philosophie occidentale, sinon Dieu? Dieu, certainement, depuis Descartes, pour ne pas aller au-delà, et même encore chez Kant, c'est ce principe qui assure qu'il y a une harmonie entre la connaissance et les choses à connaître. Pour démontrer que la connaissance était une connaissance fondée, en vérité, dans les choses du monde, Descartes a dû affirmer l'existence de Dieu.

* Nietzsche (F.), *Le Gai Savoir, op. cit.*, livre III, § 109, p. 126.

S'il n'existe plus de relation entre la connaissance et les choses à connaître, si la relation entre la connaissance et les choses connues est arbitraire, si elle est relation de pouvoir et de violence, l'existence de Dieu au centre du système de connaissance n'est plus indispensable. Dans le même passage du *Gai Savoir* où il évoque l'absence d'ordre, d'enchaînement, de forme, de beauté dans le monde, Nietzsche demande précisément : « Quand toutes ces ombres de Dieu cesseront-elles de nous obscurcir? Quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature *? »

La rupture de la théorie de la connaissance avec la théologie commence de manière stricte avec une analyse comme celle de Nietzsche.

En second lieu, je dirais que, s'il est vrai qu'entre la connaissance et les instincts – tout ce qui fait, tout ce qui trame l'animal humain – il n'y a que rupture, des relations de domination et de servitude, des relations de pouvoir, alors disparaît non plus Dieu, mais le sujet dans son unité et sa souveraineté.

En remontant à la tradition philosophique à partir de Descartes, pour ne pas aller plus loin, on voit que l'unité du sujet humain était assurée par la continuité qui va du désir à la connaissance, de l'instinct au savoir, du corps à la vérité. Tout cela assurait l'existence du sujet. S'il est vrai qu'il y a, d'un côté, les mécanismes de l'instinct, les jeux du désir, les affrontements de la mécanique du corps et de la volonté, et, de l'autre côté – à un niveau de la nature totalement différent –, la connaissance, alors on n'a plus besoin de l'unité du sujet humain. Nous pouvons admettre des sujets, ou nous pouvons admettre que le sujet n'existe pas. Voilà en quoi le texte de Nietzsche que j'ai cité, consacré à l'invention de la connaissance, me semble être en rupture avec la tradition la plus ancienne et la plus établie de la philosophie occidentale.

Or, quand Nietzsche dit que la connaissance est le résultat des instincts, mais qu'elle n'est pas un instinct, ni ne dérive directement des instincts, que veut-il dire exactement et comment conçoit-il ce

* *Ibid.*

curieux mécanisme par lequel les instincts, sans avoir aucune relation de nature avec la connaissance, peuvent, par leur simple jeu, produire, fabriquer, inventer une connaissance qui n'a rien à voir avec eux? Voilà la seconde série de problèmes que j'aimerais aborder.

Il existe un texte dans *Le Gai Savoir*, aphorisme 333, que l'on peut considérer comme l'une des analyses les plus strictes que Nietzsche a faites de cette fabrication, de cette invention de la connaissance. Dans ce long texte intitulé « Que signifie connaître? », Nietzsche reprend un texte de Spinoza, où celui-ci opposait *intelligere*, comprendre, à *ridere, lugere* et *detestari* *. Spinoza disait que, si nous voulons comprendre les choses, si nous voulons effectivement les comprendre dans leur nature, dans leur essence, et donc dans leur vérité, il faut que nous nous gardions de rire d'elles, de les déplorer ou de les détester. Ce n'est que lorsque ces passions s'apaisent que nous pouvons enfin comprendre. Nietzsche dit que non seulement cela n'est pas vrai, mais que c'est exactement le contraire qui arrive. *Intelligere*, comprendre, n'est rien de plus qu'un certain jeu ou, mieux, le résultat d'un certain jeu, d'une certaine composition ou compensation entre *ridere*, rire; *lugere*, déplorer; et *detestari*, détester.

Nietzsche dit que nous ne comprenons que parce qu'il y a derrière tout cela le jeu et la lutte de ces trois instincts, de ces trois mécanismes, ou de ces trois passions que sont le rire, la plainte et la haine **. À cet égard, il faut considérer plusieurs choses.

D'abord, nous devons remarquer que ces trois passions, ou ces trois pulsions – rire, déplorer, détester –, ont en commun le fait d'être une façon non pas de s'approcher de l'objet, de s'identifier à lui, mais, au contraire, de maintenir l'objet à distance, de s'en différencier ou de se placer en rupture avec lui, de s'en protéger par le rire, de le dévaloriser par la plainte, de l'éloigner et éventuellement de le détruire par la haine. Par conséquent, toutes ces pulsions qui sont à la racine de la connaissance et la produisent ont en commun la mise à distance de l'objet, une volonté de s'en éloigner et de l'éloigner en même temps, enfin, de le détruire. Derrière la connaissance, il y a une volonté, sans doute obscure, non pas d'amener l'objet à soi, de s'identifier à lui, mais, au contraire, une volonté obscure de s'en éloigner et de le détruire. Méchanceté radicale de la connaissance.

* *Op. cit.*, § 333, p. 210.

** Les volontés d'ironiser *(Verlachen)*, de déplorer *(Beklagen)*, de honnir *(Verwünschen)*, propose la traduction Klossowski, éd. 1982, t. V, p. 222 (*N.d.T.*).

On arrive ainsi à une seconde idée importante : que ces pulsions – rire, déplorer, détester – sont toutes de l'ordre des mauvaises relations. Derrière la connaissance, à la racine de la connaissance, Nietzsche ne met pas une sorte d'affection, de pulsion ou de passion qui nous ferait aimer l'objet à connaître, mais plutôt des pulsions qui nous placent en position de haine, de mépris ou de crainte devant des choses qui sont menaçantes et présomptueuses.

Si ces trois pulsions – rire, déplorer, haïr – arrivent à produire la connaissance, ce n'est pas, selon Nietzsche, parce qu'elles se sont apaisées, comme chez Spinoza, ou se sont réconciliées, ou parce qu'elles sont parvenues à une unité. C'est, au contraire, parce qu'elles ont lutté entre elles, parce qu'elles se sont affrontées. C'est parce que ces pulsions se sont combattues, parce qu'elles ont essayé, comme dit Nietzsche, de se nuire les unes aux autres, c'est parce qu'elles sont en état de guerre, dans une stabilisation momentanée de cet état de guerre, qu'elles arrivent à une espèce d'état, de coupure où finalement la connaissance va apparaître comme l'« étincelle entre deux épées ».

Il n'y a donc pas, dans la connaissance, une adéquation à l'objet, une relation d'assimilation, mais plutôt une relation de distance et de domination; il n'y a pas, dans la connaissance, quelque chose comme bonheur et amour, mais haine et hostilité; il n'y a pas unification, mais système précaire de pouvoir. Les grands thèmes traditionnellement présentés dans la philosophie occidentale ont été entièrement questionnés dans le texte cité de Nietzsche.

La philosophie occidentale – et, cette fois, il n'est pas nécessaire de se référer à Descartes, on peut remonter à Platon – a toujours caractérisé la connaissance par le logocentrisme, par la ressemblance, par l'adéquation, par la béatitude, par l'unité. Tous ces grands thèmes sont maintenant mis en question. De là on comprend pourquoi c'est à Spinoza que Nietzsche se réfère, car Spinoza, de tous les philosophes occidentaux, est celui qui a mené le plus loin cette conception de la connaissance comme adéquation, béatitude et unité. Nietzsche met au centre, dans la racine de la connaissance, quelque chose comme la haine, la lutte, la relation de pouvoir.

On comprend alors pourquoi Nietzsche affirme que le philosophe est celui qui se trompe le plus facilement sur la nature de la connaissance, puisqu'il la pense toujours sous la forme de l'adéquation, de l'amour, de l'unité, de la pacification. Or, si on veut savoir ce qu'est la connaissance, il ne faut pas nous approcher de la forme de vie, d'existence, d'ascétisme propre au philosophe. Si on veut réellement connaître la connaissance, savoir ce qu'elle est, l'appré-

hender dans sa racine, dans sa fabrication, on doit s'approcher non pas des philosophes, mais des politiciens, on doit comprendre quelles sont les relations de lutte et de pouvoir. C'est seulement dans ces relations de lutte et de pouvoir, par la manière dont les choses entre elles, les hommes entre eux se haïssent, luttent, cherchent à se dominer les uns les autres, veulent exercer, les uns sur les autres, des relations de pouvoir que l'on comprend en quoi consiste la connaissance.

On peut alors comprendre comment une analyse de ce type nous introduit, de manière efficace, à une histoire politique de la connaissance, des faits de connaissance et du sujet de connaissance.

Mais, auparavant, j'aimerais répondre à une objection possible : « Tout cela est très beau, mais n'est pas chez Nietzsche ; c'est votre délire, votre obsession de trouver partout des relations de pouvoir, d'introduire cette dimension du politique jusque dans l'histoire de la connaissance ou dans l'histoire de la vérité qui vous a fait croire que Nietzsche disait cela. »

Je répondrai deux choses. D'abord, j'ai pris ce texte de Nietzsche en fonction de mes intérêts, non pas pour montrer que c'était la conception nietzschéenne de la connaissance – car il y a d'innombrables textes assez contradictoires entre eux à ce sujet –, mais seulement pour montrer qu'il existe chez Nietzsche un certain nombre d'éléments qui mettent à notre disposition un modèle pour une analyse historique de ce que j'appellerais la politique de la vérité. C'est un modèle que l'on trouve effectivement chez Nietzsche, et je pense même qu'il constitue dans son œuvre l'un des modèles les plus importants pour la compréhension de quelques éléments apparemment contradictoires de sa conception de la connaissance.

En effet, si on admet que c'est là ce que Nietzsche entend par découverte de la connaissance, si toutes ces relations sont derrière la connaissance qui, d'une certaine façon, n'est que leur résultat, on peut alors comprendre certains textes de Nietzsche.

D'abord, tous ceux où Nietzsche affirme qu'il n'y a pas de connaissance en soi. Encore une fois il faut penser à Kant, rapprocher les deux philosophes et vérifier toutes leurs différences. Ce que la critique kantienne mettait en question, c'était la possibilité d'une connaissance de l'en-soi, une connaissance d'une vérité ou d'une réalité en soi. Nietzsche dit, dans *La Généalogie de la morale* : « Gardons-nous donc mieux dorénavant, messieurs les philosophes, [...] des tentacules de concepts contradictoires tels que "raison pure", "spiritualité absolue", "connaissance en soi" *. » Ou encore, dans *La Volonté de puissance*, Nietzsche affirme qu'il n'y a pas d'être en soi, de même qu'il ne peut pas y avoir de connaissance en soi **. Et quand il dit cela, il désigne quelque chose de totalement différent de ce que Kant entendait par connaissance en soi. Nietzsche veut dire qu'il n'y a pas une nature de la connaissance, une essence de la connaissance, de conditions universelles de la connaissance, mais que la connaissance est, chaque fois, le résultat historique et ponctuel de conditions qui ne sont pas de l'ordre de la connaissance. La connaissance est en effet un événement qui peut être placé sous le signe de l'activité. La connaissance n'est pas une faculté ni une structure universelle. Même quand elle utilise un certain nombre d'éléments, qui peuvent passer pour universels, la connaissance sera seulement de l'ordre du résultat, de l'événement, de l'effet.

On peut comprendre ainsi la série de textes où Nietzsche affirme que la connaissance a un caractère perspectif. Quand Nietzsche dit que la connaissance est toujours une perspective, il ne veut pas dire, dans ce qui serait un mélange de kantisme et d'empirisme, que la connaissance se trouve limitée chez l'homme par un certain nombre de conditions, de limites dérivées de la nature humaine, du corps humain ou de la structure de la connaissance elle-même. Quand il parle du caractère perspectif de la connaissance, Nietzsche veut désigner le fait qu'il n'y a de connaissance que sous la forme d'un certain nombre d'actes qui sont différents entre eux et multiples dans leur essence ; actes par lesquels l'être humain s'empare violemment d'un certain nombre de choses, réagit à un certain nombre de situations, leur impose des rapports de forces. C'est-à-dire que la connaissance est toujours une certaine relation stratégique dans laquelle l'homme se trouve placé. C'est cette relation stratégique qui va définir l'effet de connaissance et c'est pour cela qu'il serait totalement contradictoire d'imaginer une connaissance qui ne fût pas dans sa nature forcément partiale, oblique, perspective. Le caractère perspectif de la connaissance ne dérive pas de la nature humaine, mais toujours du caractère polémique et stratégique de la connaissance. On peut parler du caractère perspectif de la connaissance parce qu'il y a bataille et que la connaissance est l'effet de cette bataille.

C'est pour cela que nous trouvons chez Nietzsche l'idée, qui

* Nietzsche (F.), *La Généalogie de la morale*, *op. cit.*, Troisième Dissertation : « Que signifient les idéaux ascétiques? », § 12, p. 309.

** *Id.*, *La Volonté de puissance* (1885-1888 ; trad. G. Bianquis), t. I, livre I : *Critique des valeurs supérieures, rapportées à la vie*, § 175, p. 92.

revient constamment, que la connaissance est en même temps ce qu'il y a de plus généralisant et de plus particulier. La connaissance schématise, ignore les différences, assimile les choses entre elles, et cela sans aucun fondement en vérité. De ce fait, la connaissance est toujours une méconnaissance. D'autre part, c'est toujours quelque chose qui vise, méchamment, insidieusement et agressivement, individus, choses, situations. Il n'y a de connaissance que dans la mesure où, entre l'homme et ce qu'il connaît, s'établit, se trame quelque chose comme une lutte singulière, un *tête-à-tête* *, un duel. Il y a toujours dans la connaissance quelque chose qui est de l'ordre du duel et qui fait qu'elle est toujours singulière. Cela est le caractère contradictoire de la connaissance, tel qu'il est défini dans les textes de Nietzsche qui apparemment se contredisent : généralisante et toujours singulière.

Voilà donc comment, à travers les textes de Nietzsche, on peut restituer non pas une théorie générale de la connaissance, mais un modèle qui permet d'aborder l'objet de ces conférences : le problème de la formation d'un certain nombre de domaines de savoir à partir des rapports de forces et des relations politiques dans la société.

Je reprends maintenant mon point de départ. Dans une certaine conception que le milieu universitaire a du marxisme ou dans une certaine conception du marxisme qui s'est imposée à l'Université, il y a toujours, au fondement de l'analyse, l'idée que les rapports de forces, les conditions économiques, les relations sociales sont données préalablement aux individus, mais en même temps s'imposent à un sujet de connaissance qui demeure identique, sauf par rapport aux idéologies prises comme des erreurs.

On arrive ainsi à cette notion très importante et en même temps embarrassante d'idéologie. Dans les analyses marxistes traditionnelles, l'idéologie est une espèce d'élément négatif à travers lequel se traduit le fait que la relation du sujet avec la vérité, ou simplement la relation de connaissance, est troublée, obscurcie, voilée par les conditions d'existence, par les relations sociales ou par les formes politiques qui s'imposent de l'extérieur au sujet de la connaissance. L'idéologie est la marque, le stigmate de ces conditions politiques ou économiques d'existence sur un sujet de connaissance qui, en droit, devrait être ouvert à la vérité.

Ce que je prétends montrer dans ces conférences, c'est comment, en fait, les conditions politiques, économiques d'existence ne sont pas un voile ou un obstacle pour le sujet de connaissance, mais ce à

* En français dans le texte.

travers quoi se forment les sujets de connaissance, et donc les relations de vérité. Il ne peut y avoir certains types de sujets de connaissance, certains ordres de vérité, certains domaines de savoir qu'à partir de conditions politiques qui sont le sol où se forment le sujet, les domaines de savoir et les relations avec la vérité. Ce n'est qu'en nous débarrassant de ces grands thèmes du sujet de connaissance – en même temps originaire et absolu –, en utilisant éventuellement le modèle nietzschéen que nous pourrons faire une histoire de la vérité.

Je présenterai quelques esquisses de cette histoire à partir des pratiques judiciaires d'où sont nés les modèles de vérité qui circulent encore dans notre société, qui s'y imposent encore et qui valent non seulement dans le domaine de la politique, dans le domaine du comportement quotidien, mais jusque dans l'ordre de la science. Jusque dans la science on trouve des modèles de vérité dont la formation relève des structures politiques qui ne s'imposent pas de l'extérieur au sujet de connaissance, mais qui sont, elles-mêmes, constitutives du sujet de connaissance.

II

J'aimerais vous parler aujourd'hui de l'histoire d'Œdipe, sujet qui depuis un an est devenu considérablement démodé. Depuis Freud, l'histoire d'Œdipe était considérée comme racontant la fable la plus ancienne de notre désir et de notre inconscient. Or, depuis la publication, l'an dernier, du livre de Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe* *, la référence à Œdipe joue un rôle entièrement différent.

Deleuze et Guattari ont essayé de montrer que le triangle œdipien père-mère-fils ne révèle pas une vérité atemporelle, ni une vérité profondément historique de notre désir. Ils ont essayé de montrer que ce fameux triangle œdipien constitue, pour les analystes qui le manipulent à l'intérieur de la cure, une certaine façon de contenir le désir, d'assurer que le désir ne vient pas s'investir, se répandre dans le monde qui nous entoure, dans le monde historique, que le désir reste à l'intérieur de la famille et se déroule comme un petit drame presque bourgeois entre le père, la mère et le fils.

Œdipe ne serait donc pas une vérité de la nature, mais un instrument de limitation et de contrainte que les psychanalystes, depuis Freud, utilisent pour contenir le désir et le faire entrer dans une

* Deleuze (G.) et Guattari (F.), *Capitalisme et Schizophrénie*, t. I : *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éd. de Minuit, 1972.

structure familiale définie par notre société à un moment déterminé. En d'autres termes, Œdipe, selon Deleuze et Guattari, ce n'est pas le contenu secret de notre inconscient, mais la forme de contrainte que la psychanalyse essaie d'imposer, dans la cure, à notre désir et à notre inconscient. Œdipe est un instrument de pouvoir, est une certaine manière par laquelle le pouvoir médical et psychanalytique s'exerce sur le désir et l'inconscient.

J'avoue qu'un problème comme celui-là m'attire beaucoup et que moi aussi je me sens tenté de rechercher, derrière ce qu'on prétend qu'est l'histoire d'Œdipe, quelque chose qui a à faire non pas avec l'histoire indéfinie, toujours recommencée, de notre désir et de notre inconscient, mais avec l'histoire d'un pouvoir, un pouvoir politique.

Je fais une parenthèse pour rappeler que tout ce que j'essaie de dire, tout ce que Deleuze, avec plus de profondeur, a montré dans son *Anti-Œdipe*, fait partie d'un ensemble de recherches qui ne concernent pas, au contraire de ce qu'on dit dans les journaux, ce que traditionnellement on appelle « structure ». Ni Deleuze, ni Lyotard, ni Guattari, ni moi, ne faisons jamais des analyses de structure, nous ne sommes absolument pas « structuralistes ». Si on me demandait ce que je fais et ce que d'autres font mieux que moi, je dirais que nous ne faisons pas une recherche de structure. Je ferais un jeu de mots et dirais que nous faisons des recherches de dynastie. Je dirais, en jouant avec les mots grecs *δύναμις δυναστεία*, que nous cherchons à faire apparaître ce qui, dans l'histoire de notre culture, est resté jusqu'à maintenant le plus caché, le plus occulté, le plus profondément investi : les relations de pouvoir. Curieusement, les structures économiques de notre société sont mieux connues, mieux inventoriées, mieux dégagées que les structures de pouvoir politique. J'aimerais montrer, dans cette série de conférences, de quelle manière les relations politiques se sont établies et ont été profondément investies dans notre culture, donnant lieu à une série de phénomènes qui ne peuvent être expliqués que si on les met en rapport non pas avec les structures économiques, les relations économiques de production, mais avec les relations politiques qui investissent toute la trame de notre existence.

Je prétends montrer comment la tragédie d'Œdipe, celle qu'on peut lire dans Sophocle – je laisserai de côté le problème du fonds mythique auquel elle se lie –, est représentative et d'une certaine façon instauratrice d'un type déterminé de relation entre pouvoir et savoir, entre pouvoir politique et connaissance, dont notre civilisation ne s'est pas encore libérée. Il me semble qu'il y a réellement un

complexe d'Œdipe dans notre civilisation. Mais il ne concerne pas notre inconscient et notre désir, ni les relations entre désir et inconscient. Si complexe d'Œdipe il y a, il ne se joue pas au niveau individuel, mais collectif; non pas à propos du désir et de l'inconscient, mais à propos du pouvoir et du savoir. C'est cette espèce de « complexe » que j'aimerais analyser.

La tragédie d'*Œdipe* * est fondamentalement le premier témoignage que nous avons des pratiques judiciaires grecques. Comme chacun sait, il s'agit d'une histoire où des personnes – un souverain, un peuple –, ignorant une certaine vérité, réussissent, par une série de techniques dont nous parlerons, à découvrir une vérité qui met en question la souveraineté même du souverain. La tragédie d'*Œdipe* est donc l'histoire d'une recherche de la vérité; c'est une procédure de recherche de la vérité qui obéit exactement aux pratiques judiciaires grecques de l'époque. Pour cette raison, le premier problème qui se pose est celui de savoir ce qu'était dans la Grèce archaïque la recherche judiciaire de la vérité.

Le premier témoignage que nous avons de la recherche de la vérité dans la procédure judiciaire grecque remonte à *L'Iliade*. Il s'agit de l'histoire du différend opposant Antiloque et Ménélas pendant les jeux organisés à l'occasion de la mort de Patrocle **. Parmi ces jeux, il y a une course de chars qui, comme d'habitude, se déroulait dans un circuit avec aller et retour, passant par une borne qu'il fallait contourner au plus près possible. Les organisateurs des jeux avaient placé à cet endroit quelqu'un qui devait être le responsable de la régularité de la course, et dont Homère dit, sans le nommer personnellement, qu'il est un témoin, *ἵστωρ*, celui qui est là pour voir. La course se déroule et ceux qui sont en tête au moment du tournant sont Antiloque et Ménélas. Une irrégularité a lieu et, lorsque Antiloque arrive en premier, Ménélas introduit une contestation et dit au juge, ou au jury, qui doit décerner le prix qu'Antiloque a commis une irrégularité. Contestation, litige, comment établir la vérité? Curieusement, dans ce texte d'Homère, on ne fait pas appel à celui qui a vu, au fameux témoin qui était auprès de la borne et qui devrait attester ce qui s'est passé. On ne le convoque pas pour témoigner, aucune question ne lui est posée. Il y a seulement contestation entre les adversaires Ménélas et Antiloque. Celle-ci se développe de la manière suivante : après l'accusation de

* Sophocle, *Œdipe roi* (trad. P. Masqueray), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1940.

** Homère, *Iliade*, t. IV, chant XXIII, 262-652 (trad. P. Mazon), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1938, pp. 108-123.

Ménélas : « Vous avez commis une irrégularité », et la défense d'Antiloque : « Je n'ai pas commis d'irrégularité », Ménélas jette un défi : « Posez votre main droite sur le front de votre cheval, tenez avec la main gauche votre fouet et jurez devant Zeus que vous n'avez pas commis d'irrégularité. » À ce moment, Antiloque, devant ce défi qui est une *épreuve* *, renonce à l'épreuve, renonce à porter serment et reconnaît ainsi qu'il a commis l'irrégularité **.

Voilà une manière singulière de produire la vérité, d'établir la vérité juridique. On ne passe pas par le témoin, mais par une espèce de jeu d'épreuve, de défi jeté par un adversaire à un autre. L'un jette un défi, l'autre doit accepter le risque ou y renoncer. Si par hasard il avait accepté le risque, s'il avait réellement juré, la responsabilité de ce qui arriverait, la découverte finale de la vérité, incomberait immédiatement aux dieux. Et ce serait Zeus qui, en punissant celui qui a fait le faux serment, si c'était le cas, aurait manifesté la vérité avec sa foudre.

Voilà la vieille et très archaïque pratique de l'épreuve de la vérité, où celle-ci est établie judiciairement non pas par une constatation, un témoin, une enquête ou une inquisition, mais par un jeu d'épreuve. L'épreuve est caractéristique de la société grecque archaïque. Nous allons aussi la retrouver dans le haut Moyen Âge.

Il est évident que, quand Œdipe et toute la cité de Thèbes cherchent la vérité, ce n'est pas ce modèle qu'ils utilisent. Les siècles ont passé. Il est cependant intéressant d'observer que nous retrouvons encore dans la tragédie de Sophocle un ou deux restes de la pratique d'établissement de la vérité par l'épreuve. D'abord, dans la scène entre Créon et Œdipe. Quand Œdipe critique son beau-frère pour avoir tronqué la réponse de l'oracle de Delphes, en disant : « Tu as inventé tout cela simplement pour prendre mon pouvoir, pour me remplacer. » Et Créon répond, sans qu'il cherche à établir la vérité à travers des témoins : « Eh bien, nous allons jurer. Et je vais jurer que je n'ai fait aucun complot contre toi. » Cela est dit en présence de Jocaste, qui accepte le jeu, qui est comme la responsable de la régularité du jeu. Créon répond à Œdipe selon la vieille formule du litige entre guerriers ***.

Nous pourrions dire, en second lieu, que dans toute la pièce nous trouvons ce système du défi et de l'épreuve. Œdipe, quand il apprend que la peste de Thèbes était due à la malédiction des dieux en conséquence de la souillure et du meurtre, s'engage à bannir la

* En français dans le texte (*N.d.T.*).
** *Ibid.*, 581-585, p. 121.
*** Sophocle, *op. cit.*, 642-648, p. 164.

Michel Foucault, Dits et écrits 1974

personne qui aurait commis ce crime, sans savoir, naturellement, que c'était lui-même qui l'avait commis. Il se trouve ainsi impliqué par son propre serment, de la même façon que, lors des rivalités entre des guerriers archaïques, les adversaires s'incluaient dans les serments de promesse et de malédiction. Ces restes de la vieille tradition réapparaissent quelquefois au long de la pièce. Mais, en vérité, toute la tragédie d'Œdipe se fonde sur un mécanisme entièrement différent. C'est ce mécanisme d'établissement de la vérité que j'aimerais exposer.

Il me semble que ce mécanisme de la vérité obéit initialement à une loi, à une espèce de forme pure, que nous pourrions appeler la loi des moitiés. C'est par moitiés qui s'ajustent et s'emboîtent que procède la découverte de la vérité dans *Œdipe*. Œdipe envoie consulter le dieu de Delphes, le roi Apollon. La réponse d'Apollon, quand nous l'examinons en détail, est donnée en deux parties. Apollon commence par dire : « Le pays est atteint par une souillure. » À cette première réponse manque, d'une certaine façon, une moitié : il y a une souillure, mais qui a souillé ou qu'est-ce qui a été souillé? Par conséquent, il faut se poser une seconde question, et Œdipe force Créon à donner une seconde réponse, en demandant à quoi est due la souillure. La seconde moitié apparaît : ce qui a causé la souillure, c'est un assassinat. Mais quiconque dit assassinat dit deux choses; il dit qui a été assassiné et qui a assassiné. On demande à Apollon : « Qui a été assassiné? » La réponse est : Laïos, l'ancien roi. On demande : « Qui l'a assassiné? » À ce moment-là, le roi Apollon se refuse à répondre, et, comme dit Œdipe, on ne peut pas forcer la vérité des dieux. Il reste, donc, une moitié manquante. À la souillure correspondait la moitié de l'assassinat. À l'assassinat correspondait la première moitié : qui a été assassiné. Mais il manque la seconde moitié : le nom de l'assassin.

Pour savoir le nom de l'assassin, il va falloir faire appel à quelque chose, à quelqu'un, puisqu'on ne peut pas forcer la volonté des dieux. Cet autre, le double d'Apollon, son double humain, son ombre mortelle, c'est le devin Tirésias, lequel, comme Apollon, est quelqu'un de divin, *θεῖος μάντις*, le devin divin. Il est très proche d'Apollon, il est aussi appelé roi, *ἄναξ*; mais il est périssable, alors qu'Apollon est immortel; et surtout il est aveugle, il est plongé dans la nuit, alors qu'Apollon est le dieu du soleil. Il est la moitié d'ombre de la vérité divine, le double que le dieu-lumière projette en noir sur la surface de la Terre. C'est cette moitié que l'on va interroger. Et Tirésias répond à Œdipe, en disant : « C'est toi qui as tué Laïos. »

Par conséquent, nous pouvons dire que, dès la seconde scène d'*Œdipe*, tout a été dit et représenté. On a la vérité, puisque Œdipe est effectivement désigné par l'ensemble constitué par les réponses d'Apollon, d'un côté, et la réponse de Tirésias, de l'autre. Le jeu des moitiés est complet : souillure, assassinat; qui a été tué, qui a tué. Nous avons tout. Mais sous la forme bien particulière de la prophétie, de la prédiction, de la prescription. Le devin Tirésias ne dit pas exactement à Œdipe : « C'est toi qui as tué. » Il dit : « Tu as promis de bannir celui qui a tué, je t'ordonne d'accomplir ton vœu et de t'expulser toi-même. » De la même façon, Apollon n'avait pas dit exactement : « Il y a souillure et c'est pour cela que la cité est plongée dans la peste. » Apollon a dit : « Si vous voulez que la peste finisse, il faut vous laver de la souillure. » Tout cela a été dit sous la forme du futur, de la prescription, de la prédiction; rien ne se réfère à l'actualité du présent, rien n'est montré du doigt.

On a toute la vérité, mais sous la forme prescriptive et prophétique qui est caractéristique à la fois de l'oracle et du devin. À cette vérité, qui, d'une certaine façon, est complète, totale, où tout a été dit, il manque cependant quelque chose qui est la dimension du présent, de l'actualité, de la désignation de quelqu'un. Il manque le témoignage de ce qui s'est réellement passé. Curieusement, toute cette vieille histoire est formulée par le devin et par le dieu sous la forme du futur. Nous avons besoin maintenant du présent et du témoignage du passé : le témoignage présent de ce qui est réellement arrivé.

Cette seconde moitié, passé et présent, de cette prescription et de cette prévision est donnée par le reste de la pièce. Elle aussi est donnée par un étrange jeu de moitiés. D'abord, il faut établir qui a tué Laïos. Cela est obtenu au cours de la pièce par l'accouplement de deux témoignages. Le premier est donné spontanément et par inadvertance par Jocaste, lorsqu'elle dit : « Tu vois bien que ce n'est pas toi, Œdipe, qui a tué Laïos, contrairement à ce que dit le devin. La meilleure preuve de cela est que Laïos a été tué par plusieurs hommes au croisement de trois chemins. » À ce témoignage va répondre l'inquiétude, presque la certitude déjà, d'Œdipe : « Tuer un homme au croisement de trois chemins, c'est exactement ce que j'ai fait; je me souviens qu'en arrivant à Thèbes j'ai tué quelqu'un au croisement de trois chemins. » Ainsi, par le jeu de ces deux moitiés qui se complètent, le souvenir de Jocaste et le souvenir d'Œdipe, nous avons cette vérité presque complète, la vérité sur l'assassinat de Laïos. Presque complète, car il manque encore un petit fragment : la question de savoir s'il a été tué par un seul ou par plusieurs, ce qui d'ailleurs n'est pas résolu dans la pièce.

Mais cela est seulement la moitié de l'histoire d'Œdipe, car Œdipe n'est pas seulement celui qui a tué le roi Laïos, il est aussi celui qui a tué son propre père et qui, après l'avoir tué, s'est marié avec sa propre mère. Cette seconde moitié de l'histoire manque encore après l'accouplement des témoignages de Jocaste et d'Œdipe. Ce qui manque est exactement ce qui leur donne une sorte d'espoir, car le dieu a prédit que Laïos ne serait pas tué par n'importe qui, mais par son fils. Par conséquent, tant qu'on n'aura pas prouvé qu'Œdipe est le fils de Laïos, la prédiction ne sera pas réalisée. Cette seconde moitié est nécessaire pour que la totalité de la prédiction soit établie, dans la dernière partie de la pièce, par l'accouplement de deux témoignages différents. L'un sera celui de l'esclave qui vient de Corinthe annoncer à Œdipe que Polybe est mort. Œdipe, qui ne pleure pas la mort de son père, se réjouit en disant : « Ah! Mais au moins je ne l'ai pas tué, au contraire de ce que dit la prédiction. » Et l'esclave réplique : « Polybe n'était pas ton père. »

Nous avons ainsi un nouvel élément : Œdipe n'est pas le fils de Polybe. C'est alors qu'intervient le dernier esclave, celui qui avait fui après le drame, celui qui s'était enfoui dans le fond du Cithéron, celui qui avait caché la vérité dans sa cabane, le gardien de brebis, qui est appelé pour être interrogé sur ce qui est arrivé et qui dit : « En effet, j'ai donné jadis à ce messager un enfant qui venait du palais de Jocaste et dont on m'a dit qu'il était son fils. »

Nous voyons qu'il manque encore la dernière certitude, car Jocaste n'est pas présente pour attester que c'est elle qui a donné l'enfant à l'esclave. Mais, excepté cette petite difficulté, maintenant le cycle est complet. Nous savons qu'Œdipe était fils de Laïos et de Jocaste, qu'il a été donné à Polybe, que c'est lui qui, croyant être le fils de Polybe et retournant à Thèbes – qu'il ne savait pas être sa patrie –, pour échapper à la prophétie, a tué, au croisement des trois chemins, le roi Laïos, son vrai père. Le cycle est bouclé. Il s'est fermé par une série d'emboîtements de moitiés qui s'ajustent les unes aux autres. Comme si toute cette longue et complexe histoire de l'enfant à la fois exilé et fuyant la prophétie, exilé à cause de la prophétie, avait été cassée en deux, et ensuite chaque fragment brisé à nouveau en deux, et tous ces fragments répartis entre des mains différentes. Il a fallu cette réunion du dieu et de son prophète, de Jocaste et d'Œdipe, de l'esclave de Corinthe et de l'esclave de Cithéron pour que toutes ces moitiés et ces moitiés de moitiés viennent s'ajuster les unes aux autres, s'adapter, s'emboîter et reconstituer le profil total de l'histoire.

Cette forme, réellement impressionnante dans l'*Œdipe* de

Sophocle, n'est pas seulement une forme rhétorique. Elle est en même temps religieuse et politique. Elle consiste dans la fameuse technique du *σύμβολον*, le symbole grec. Un instrument de pouvoir, d'exercice de pouvoir qui permet à quelqu'un, qui détient un secret ou un pouvoir, de casser en deux parts un objet quelconque, en céramique, de garder une des parts et de confier l'autre à quelqu'un qui doit porter le message ou attester son authenticité. C'est par l'ajustement de ces deux moitiés qu'on pourra reconnaître l'authenticité du message, c'est-à-dire la continuité du pouvoir qui s'exerce. Le pouvoir se manifeste, complète son cycle, maintient son unité grâce à ce jeu de petits fragments – séparés les uns des autres – d'un même ensemble, d'un unique objet, dont la configuration générale est la forme manifeste du pouvoir. L'histoire d'Œdipe est la fragmentation de cette pièce dont la possession intégrale, réunifiée, authentifie la détention du pouvoir et les ordres donnés par lui. Les messages, les messagers qu'il envoie et qui doivent revenir authentifieront leur liaison au pouvoir par le fait que chacun d'eux détient un fragment de la pièce et peut l'ajuster aux autres fragments. Celle-ci est la technique juridique, politique et religieuse de ce que les Grecs appellent *σύμβολον*, le symbole.

L'histoire d'Œdipe, telle qu'elle est représentée dans la tragédie de Sophocle, obéit à ce *σύμβολον* : forme non pas rhétorique, mais religieuse, politique, quasi magique de l'exercice du pouvoir.

Si nous observons maintenant non pas la forme de ce mécanisme où le jeu des moitiés qui se fragmentent et finissent par s'ajuster, mais l'effet qui est produit par ces ajustements réciproques, on verra une série de choses. D'abord, une sorte de déplacement dans la mesure où les moitiés s'ajustent. Le premier jeu de moitiés qui s'ajustent est celui du roi Apollon et du devin Tirésias : le niveau de la prophétie ou des dieux. Ensuite, la seconde série de moitiés qui s'ajustent est formée par Œdipe et Jocaste. Leurs deux témoignages se trouvent au milieu de la pièce. C'est le niveau des rois, des souverains. Finalement, le dernier couple de témoignages qui intervient, la dernière moitié qui vient compléter l'histoire, n'est pas constitué par les dieux ni par les rois, mais par les serviteurs et les esclaves. Le plus humble esclave de Polybe et principalement le plus caché des bergers de la forêt du Cithéron vont énoncer la vérité dernière et apporter le dernier témoignage.

Nous avons ainsi un résultat curieux. Ce qui avait été dit en termes de prophétie au début de la pièce va être redit sous la forme de témoignages par les deux bergers. Et de même que la pièce passe des dieux aux esclaves, les mécanismes de l'énonciation de la vérité

ou de la forme sous laquelle la vérité s'énonce changent également. Quand le dieu et le devin parlent, la vérité se formule en forme de prescription et de prophétie, sous la forme d'un regard éternel et tout-puissant du dieu Soleil, sous la forme du regard du devin qui, quoique aveugle, voit le passé, le présent et le futur. C'est cette espèce de regard magico-religieux qui fait briller au début de la pièce une vérité à laquelle Œdipe et le Chœur ne veulent pas croire. Au niveau plus bas, nous trouvons aussi le regard. Car, si les deux esclaves peuvent témoigner, c'est parce qu'ils ont vu. L'un a vu Jocaste lui remettre un enfant pour qu'il l'emmène à la forêt et l'y abandonne. L'autre a vu l'enfant dans la forêt, a vu son compagnon esclave lui remettre cet enfant et se souvient d'avoir porté celui-ci au palais de Polybe. Il s'agit encore ici du regard. Non plus du grand regard éternel, éclairant, éblouissant, fulgurant du dieu et de son devin, mais de celui des personnes qui ont vu et se souviennent d'avoir vu avec leurs propres yeux humains. C'est le regard du témoin. C'est à ce regard que Homère ne faisait pas référence quand il parlait du conflit et du litige entre Antiloque et Ménélas.

Nous pouvons donc dire que toute la pièce d'*Œdipe* est une manière de déplacer l'énonciation de la vérité d'un discours de type prophétique et prescriptif vers un autre discours d'ordre rétrospectif, non plus de l'ordre de la prophétie, mais du témoignage. C'est encore une certaine manière de déplacer l'éclat, ou la lumière de la vérité de l'éclat, prophétique et divin, vers le regard, en quelque sorte empirique et quotidien, des bergers. Il y a une correspondance entre les bergers et les dieux. Ils disent la même chose, ils voient la même chose, mais non pas avec le même langage ni avec les mêmes yeux. Dans toute la tragédie, nous voyons cette même vérité qui se présente et se formule de deux manières différentes, avec d'autres mots en un autre discours, avec un autre regard. Mais ces regards se correspondent l'un l'autre. Les bergers répondent exactement aux dieux et l'on peut même dire que les bergers les symbolisent. Ce que disent les bergers, c'est au fond, mais d'une autre façon, ce que les dieux avaient déjà dit.

Nous avons là l'un des traits les plus fondamentaux de la tragédie d'Œdipe : la communication entre les bergers et les dieux, entre le souvenir des hommes et les prophéties divines. Cette correspondance définit la tragédie et établit un monde symbolique où le souvenir et le discours des hommes sont comme une marge empirique de la grande prophétie des dieux.

Voilà l'un des points sur lesquels nous devons insister pour comprendre ce mécanisme de la progression de la vérité dans *Œdipe*.

D'un côté se trouvent les dieux, de l'autre, les bergers. Mais, entre les deux, il y a le niveau des rois, ou mieux : le niveau d'Œdipe. Quel est son niveau de savoir, que signifie son regard?

À ce sujet, il faut rectifier certaines choses. On dit habituellement, quand on analyse la pièce, qu'Œdipe est celui qui ne savait rien, qui était aveugle, qui avait les yeux voilés et la mémoire bloquée, car il n'avait jamais mentionné et paraissait avoir oublié ses propres gestes en tuant le roi au croisement des trois chemins. Œdipe, l'homme de l'oubli, l'homme du non-savoir, l'homme de l'inconscient pour Freud. On connaît tous les jeux de mots qui ont été faits avec le nom d'Œdipe. Mais n'oublions pas que ces jeux sont multiples et que les Grecs eux-mêmes avaient déjà remarqué que dans *Οἰδίπους* nous avons le mot *οἶδα* qui signifie à la fois « avoir vu » et « savoir ». J'aimerais montrer qu'Œdipe, dans ce mécanisme du *σύμβολον*, de moitiés qui communiquent, de jeu de réponses entre les bergers et les dieux, n'est pas celui qui ne savait pas, mais, au contraire, celui qui savait trop. Celui qui unissait son savoir et son pouvoir d'une certaine manière condamnable, et que l'histoire d'*Œdipe* devait expulser définitivement de l'histoire.

Le titre même de la tragédie de Sophocle est intéressant : *Œdipe*, c'est *Œdipe roi*, *Οἰδίπους τύραννος*. Il est difficile de traduire le mot *τύραννος*. La traduction ne rend pas compte du signifié exact du mot. Œdipe est l'homme du pouvoir, l'homme qui exerce un certain pouvoir. Et il est caractéristique que le titre de la pièce de Sophocle ne soit pas *Œdipe, l'incestueux*, ni *Œdipe, le meurtrier de son père*, mais *Œdipe roi*. Que signifie la royauté d'Œdipe?

Nous pouvons remarquer l'importance de la thématique du pouvoir tout au long de la pièce. Pendant toute celle-ci, ce qui est en question est essentiellement le pouvoir d'Œdipe, et c'est cela qui fait qu'il se sent menacé.

Œdipe, dans toute la tragédie, ne dira jamais qu'il est innocent, qu'il a fait peut-être quelque chose, mais que cela a été contre son gré, que quand il a tué cet homme-là il ne savait pas qu'il s'agissait de Laïos. Cette défense au niveau de l'innocence et de l'inconscience n'est jamais entreprise par le personnage de Sophocle dans *Œdipe roi*.

Ce n'est que dans *Œdipe à Colone* * qu'on verra gémir un Œdipe aveugle et misérable, au long de la pièce, disant : « Je n'y pouvais rien, les dieux m'ont pris à un piège que je ne connaissais pas. » Dans *Œdipe roi*, il ne se défend nullement sur le plan de son innocence. Son problème est seulement le pouvoir. Pourra-t-il garder le pouvoir? C'est ce pouvoir qui est en jeu du début à la fin de la pièce.

* Sophocle, *Œdipe à Colone* (trad. P. Masqueray), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1924, 273-277, p. 165, et 547-548, pp. 176-177.

Dans la première scène, c'est dans sa condition de souverain que les habitants de Thèbes ont recours à Œdipe contre la peste. « Tu as le pouvoir, tu dois nous guérir de la peste. » Et il répond en disant : « J'ai grand intérêt à vous guérir de la peste, car cette peste qui vous atteint m'atteint aussi dans ma souveraineté et dans ma royauté. » C'est en tant qu'intéressé au maintien de sa propre royauté qu'Œdipe veut chercher la solution du problème. Et, quand il commence à se sentir menacé par les réponses qui surgissent autour de lui, quand l'oracle le désigne et le devin dit de manière encore plus claire que c'est lui le coupable, Œdipe, sans répondre en termes d'innocence, dit à Tirésias : « Tu veux mon pouvoir; tu as armé un complot contre moi pour me priver de mon pouvoir *. »

Il ne s'effraie pas à l'idée qu'il pourrait avoir tué le père ou le roi. Ce qui l'effraie, c'est de perdre son propre pouvoir.

Au moment de la grande dispute avec Créon, il lui dit : « Tu as apporté un oracle de Delphes, mais cet oracle, tu l'as faussé, car, fils de Laïos, tu revendiques un pouvoir qui m'a été donné **. » Ici encore, Œdipe se sent menacé par Créon au niveau du pouvoir et non pas au niveau de son innocence ou de sa culpabilité. Ce qui est en question dans tous ces affrontements du début de la pièce, c'est le pouvoir.

Et quand, à la fin de la pièce, la vérité va être découverte, quand l'esclave de Corinthe dit à Œdipe : « Ne t'inquiète pas, tu n'es pas le fils de Polybe » ***, Œdipe ne songera pas à ce que, n'étant pas le fils de Polybe, il pourra être le fils d'un autre et peut-être de Laïos. Il dit : « Tu dis cela pour me faire honte, pour faire croire au peuple que je suis fils d'un esclave; mais même si je suis le fils d'un esclave, cela ne m'empêchera pas d'exercer le pouvoir; je suis un roi comme les autres ****. » Ici encore, c'est du pouvoir qu'il s'agit. C'est en tant que chef de la justice, en tant que souverain qu'Œdipe convoquera à ce moment le dernier témoin : l'esclave du Cithéron. C'est en tant que souverain que, menaçant celui-ci de torture, il lui arrachera la vérité. Et quand la vérité est arrachée, quand on sait qui était Œdipe et ce qu'il a fait – meurtre du père, inceste avec la mère –, que dit le peuple de Thèbes? « Nous t'appelions notre

* Sophocle, *Œdipe Roi*, *op. cit.*, 399-400, p. 155.
** *Ibid.*, 532-542, p. 160.
*** *Ibid.*, 1016-1018, p. 178.
**** *Ibid.*, 1202, p. 185.

roi. » Cela signifiant que le peuple de Thèbes, en même temps qu'il reconnaît en Œdipe celui qui a été son roi, par l'usage de l'imparfait – « appelions » – le déclare maintenant destitué de la royauté.

Ce qui est en question, c'est la chute du pouvoir d'Œdipe. La preuve en est que, quand Œdipe perd le pouvoir au profit de Créon, les dernières répliques de la pièce tournent encore autour du pouvoir. Le dernier mot adressé à Œdipe, avant qu'on l'amène à l'intérieur du palais, est prononcé par le nouveau roi, Créon : « Ne cherche plus à être le maître *. » Le mot employé est *κρατεῖν*; ce qui veut dire qu'Œdipe ne doit plus commander. Et Créon ajoute encore : *ἀκράτησας*, un mot qui veut dire « après être arrivé au sommet », mais qui est aussi un jeu de mots où le *a* a un sens privatif : « ne possédant plus le pouvoir »; *ἀκράτησας* signifie en même temps : « toi qui es monté jusqu'au sommet et qui maintenant n'as plus le pouvoir ».

Après cela, le peuple intervient et salue Œdipe pour la dernière fois en disant : « Toi qui étais *κράτιστος* », c'est-à-dire : « Toi qui étais au sommet du pouvoir. » Or le premier salut du peuple de Thèbes à Œdipe était « *ὦ κρατύνων Οἰδίπους* », c'est-à-dire : « Œdipe tout-puissant! » Entre ces deux saluts du peuple s'est déroulée toute la tragédie. La tragédie du pouvoir et de la détention du pouvoir politique. Mais qu'est-ce que ce pouvoir d'Œdipe? Comment se caractérise-t-il? Ses caractéristiques sont présentes dans la pensée, dans l'histoire et dans la philosophie grecques de l'époque. Œdipe est appelé *βασιλεὺς ἄναξ*, le premier des hommes, celui qui a la *κράτεια*, celui qui détient le pouvoir, et il est même appelé *τύραννος*. « Tyran » ne doit pas être entendu ici dans son sens strict, tant il est vrai que Polybe, Laïos et tous les autres ont été appelés aussi *τύραννος*.

Un certain nombre de caractéristiques de ce pouvoir apparaît dans la tragédie d'Œdipe. Œdipe a le pouvoir. Mais il l'a obtenu à travers une série d'histoires, d'aventures, qui ont fait de lui, au départ, l'homme le plus misérable – enfant expulsé, perdu, voyageur errant – et, ensuite, l'homme le plus puissant. Il a connu un destin inégal. Il a connu la misère et la gloire. Il a été au point le plus haut, quand on croyait qu'il était le fils de Polybe, et a été au point le plus bas, quand il est devenu un personnage errant de cité en cité. Plus tard, à nouveau, il a atteint le sommet. « Les années qui ont grandi avec moi, dit-il, m'ont tantôt rabaissé, tantôt exalté. »

Cette alternance du destin est un trait caractéristique de deux

* *Ibid.*, 1522-1523, p. 196.

types de personnage. Le personnage légendaire du héros épique qui a perdu sa citoyenneté et sa patrie et qui, après un certain nombre d'épreuves, retrouve la gloire; et le personnage historique du tyran grec de la fin du VIe et du début du Ve siècle. Le tyran étant celui qui, après avoir connu plusieurs aventures et après être arrivé au sommet du pouvoir, était toujours menacé de le perdre. L'irrégularité du destin est caractéristique du personnage du tyran tel qu'il est décrit dans les textes grecs de cette époque.

Œdipe est celui qui, après avoir connu la misère, a connu la gloire; celui qui est devenu roi après avoir été héros. Mais, s'il devient roi, c'est parce qu'il a guéri la cité de Thèbes en tuant la divine Chanteuse, la Chienne qui dévorait tous ceux qui ne déchiffraient pas ses énigmes. Il avait guéri la cité, lui avait permis de se redresser, comme il dit, de respirer au moment où elle avait perdu haleine. Pour désigner cette guérison de la cité, Œdipe emploie l'expression *ὄρθωσαν*, « redresser », *ἀνόρθωσαν πόλιν*, « redresser la cité ». Or c'est cette expression que nous trouvons dans le texte de Solon. Solon qui n'est pas exactement un tyran, mais le législateur, se vantait d'avoir redressé la cité athénienne à la fin du VIe siècle. C'est aussi la caractéristique de tous les tyrans qui ont surgi en Grèce pendant les VIIe et VIe siècles. Non seulement ils ont connu des hauts et des bas, mais ils ont eu aussi pour rôle de redresser les cités à travers une distribution économique juste, comme Kypsélos à Corinthe, ou à travers des lois justes, comme Solon à Athènes. Voilà, donc, deux caractéristiques fondamentales du tyran grec tel que nous le montrent les textes de l'époque de Sophocle ou même antérieurs à celle-ci.

On trouve aussi dans *Œdipe* une série de caractéristiques non plus positives mais négatives de la tyrannie. Plusieurs choses sont reprochées à Œdipe dans ses discussions avec Tirésias et Créon, voire avec le peuple. Créon, par exemple, lui dit : « Tu es dans l'erreur; tu t'identifies avec cette cité où tu n'es pas né, tu imagines que tu es cette cité et que celle-ci t'appartient; moi aussi je fais partie de cette cité, elle n'est pas seulement à toi *. » Or, si nous considérons les histoires qu'Hérodote, par exemple, racontait sur les vieux tyrans grecs, en particulier sur Kypsélos de Corinthe, nous voyons qu'il s'agit de quelqu'un qui jugeait posséder la cité **. Kypsélos disait que Zeus

* *Ibid.*, 629-630, p. 163.

** Hérodote, *Histoires* (trad. Ph. Legrand), Paris, Les Belles Lettres, « Collection des universités de France », 1946, livre V : *Terpsichore*, § 92, pp. 126-127. Kypsélos régna sur Corinthe de 657 à 627 avant Jésus-Christ.

lui avait donné la cité et que, lui, il l'avait rendue aux citoyens. On trouve exactement la même chose dans la tragédie de Sophocle.

De la même façon, Œdipe est celui qui n'accorde pas d'importance aux lois et qui les remplace par ses volontés et ses ordres. Il le dit clairement. Lorsque Créon lui reproche de vouloir l'exiler, en disant que cette décision n'était pas juste, Œdipe répond : « Peu m'importe que ce soit juste ou non, il faut obéir tout de même *. » Sa volonté sera la loi de la cité. C'est pour cela qu'au moment où commence sa chute le Chœur du peuple reprochera à Œdipe d'avoir méprisé la *δικη* **, la justice. Il faut donc reconnaître en Œdipe un personnage bien défini, signalé, catalogué, caractérisé par la pensée grecque du Vᵉ siècle : le tyran.

Ce personnage du tyran n'est pas seulement caractérisé par le pouvoir, mais aussi par un certain type de savoir. Le tyran grec n'était pas simplement celui qui prenait le pouvoir. Il était celui qui prenait le pouvoir parce qu'il détenait ou faisait valoir le fait de détenir un certain savoir supérieur en efficacité à celui des autres. C'est précisément le cas d'Œdipe. Œdipe est celui qui a réussi à résoudre par sa pensée, par son savoir la fameuse énigme du Sphinx. Et de même que Solon a pu donner effectivement à Athènes des lois justes, de même que Solon a pu redresser la cité parce qu'il était *σοφός*, sage, Œdipe, aussi, a pu résoudre l'énigme du Sphinx parce qu'il était *σοφός*.

Qu'est-ce que ce savoir d'Œdipe? Comment se caractérise-t-il? Le savoir d'Œdipe est caractérisé tout au long de la pièce. Œdipe dit à tout moment qu'il a vaincu les autres, qu'il a résolu l'énigme du Sphinx, qu'il a guéri la cité au moyen de ce qu'il appelle *γνώμη*, sa connaissance ou sa *τέχνη*. D'autres fois, pour désigner son mode de savoir, il se dit celui qui a trouvé, *ηὕρηκα*. C'est le mot qu'Œdipe utilise le plus souvent pour désigner ce qu'il a fait jadis et est en train d'essayer de faire maintenant. Si Œdipe a résolu l'énigme du Sphinx, c'est parce qu'il a « trouvé ». S'il veut sauver de nouveau Thèbes, il lui faut de nouveau trouver, *εὑρίσκειν*. Que signifie *εὑρίσκειν*? Cette activité de « trouver » est caractérisée initialement dans la pièce comme une chose qui se fait toute seule. Œdipe insiste sur cela sans cesse. « Lorsque j'ai résolu l'énigme du Sphinx, je ne me suis adressé à personne », dit-il au peuple et au devin. Il dit au peuple : « Vous n'auriez d'aucune façon pu m'aider à résoudre

* Sophocle, *op. cit.*, 627-628, p. 163.

** Le texte portugais donne ici *τύχη*, mot qui signifie plutôt la fortune, le sort, non la justice. En outre, ce mot n'est pas dans le chant du Chœur, lequel nomme, par contre, *Δίκη*, « la Justice »; voir *Œdipe roi*, 885 (trad. fr. Mazon), Paris, Les Belles Lettres, p. 104 *(N.d.T.)*.

l'énigme du Sphinx; vous ne pouviez rien faire contre la divine Chanteuse. » Et il dit à Tirésias : « Mais quel devin es-tu, qui n'as pas été capable de délivrer Thèbes du Sphinx? Alors que tous étaient plongés dans la terreur, j'ai délivré Thèbes tout seul; je n'ai rien appris de personne, je ne me suis servi d'aucun messager, je suis venu en personne. » Trouver, c'est quelque chose qui se fait tout seul. Trouver est aussi ce qu'on fait lorsqu'on ouvre les yeux. Et Œdipe est l'homme qui ne cesse pas de dire : « J'ai enquêté, et puisque personne n'a été capable de me donner des renseignements, j'ai ouvert les yeux et les oreilles, j'ai vu. » Le verbe *οἶδα*, qui signifie en même temps « savoir » et « voir », est fréquemment utilisé par Œdipe. *Οἰδίπους* est celui qui est capable de cette activité de voir et de savoir. Il est l'homme du voir, l'homme du regard, et il le sera jusqu'à la fin.

Si Œdipe tombe dans un piège, c'est précisément parce que, dans sa volonté de trouver, il a poussé le témoignage, le souvenir, la recherche des personnes qui ont vu, jusqu'au moment où on a déniché, du fond du Cithéron, l'esclave qui avait assisté à tout et qui savait la vérité. Le savoir d'Œdipe est cette espèce de savoir d'expérience. C'est en même temps ce savoir solitaire, de connaissance, de l'homme qui, tout seul, sans s'appuyer sur ce qu'on dit, sans écouter personne, veut voir avec ses propres yeux. Savoir autocratique du tyran qui, par lui-même, peut et est capable de gouverner la cité. La métaphore de ce qui gouverne, de ce qui commande est fréquemment utilisée par Œdipe pour désigner ce qu'il fait. Œdipe est le capitaine, celui qui à la proue du navire ouvre les yeux pour voir. Et c'est précisément parce qu'il ouvre les yeux sur ce qui est en train d'arriver qu'il trouve l'accident, l'inattendu, le destin, la *τύχη*. Parce qu'il était cet homme au regard autocratique, ouvert sur les choses, Œdipe est tombé dans le piège.

Ce que j'aimerais montrer, c'est qu'au fond Œdipe représente dans la pièce de Sophocle un certain type de ce que j'appellerais savoir-et-pouvoir, pouvoir-et-savoir. C'est parce qu'il exerce un certain pouvoir tyrannique et solitaire, détourné aussi bien de l'oracle des dieux – qu'il ne veut pas entendre – que de ce que dit et veut le peuple, que, dans sa soif de gouverner en découvrant par lui seul, il trouve, en dernière instance, le témoignage de ceux qui ont vu.

On voit ainsi comment le jeu des moitiés a pu fonctionner et comment Œdipe est, à la fin de la pièce, un personnage superflu. Cela dans la mesure où ce savoir tyrannique, ce savoir de qui veut voir avec ses propres yeux sans écouter ni les dieux ni les hommes

permet l'ajustement exact de ce qu'avaient dit les dieux et de ce que savait le peuple. Œdipe, sans le vouloir, réussit à établir l'union entre la prophétie des dieux et la mémoire des hommes. Le savoir œdipien, l'excès de pouvoir, l'excès de savoir ont été tels qu'il est devenu inutile : le cercle s'est fermé sur lui ou, mieux, les deux fragments de la tessère se sont ajustés et Œdipe, dans son pouvoir solitaire, est devenu utile. Dans les deux fragments ajustés, l'image d'Œdipe est devenue monstrueuse. Œdipe pouvait trop par son pouvoir tyrannique, il savait trop dans son savoir solitaire. Dans cet excès, il était encore l'époux de sa mère et le frère de ses fils. Œdipe est l'homme de l'excès, l'homme qui a tout en trop : dans son pouvoir, dans son savoir, dans sa famille, dans sa sexualité. Œdipe, homme double, qui était de trop par rapport à la transparence symbolique de ce que savaient les bergers et de ce qu'avaient dit les dieux.

La tragédie d'Œdipe est assez proche, donc, de ce que sera, quelques années après, la philosophie platonicienne. Pour Platon, à vrai dire, le savoir des esclaves, mémoire empirique de ce qui a été vu, sera dévalorisé au profit d'une mémoire plus profonde, essentielle, qui est la mémoire de ce qui a été vu dans le ciel intelligible. Mais l'important est ce qui va être fondamentalement dévalorisé, disqualifié, aussi bien dans la tragédie de Sophocle que dans *La République* de Platon : c'est le thème ou, mieux, le personnage, la forme d'un savoir politique à la fois privilégié et exclusif. Ce qui est visé par la tragédie de Sophocle ou par la philosophie de Platon, lorsqu'elles sont situées dans une dimension historique, ce qui est visé derrière Œdipe *σοφός*, Œdipe le sage, le tyran qui sait, l'homme de la *τέχνη*, de la *γνώμη*, c'est le fameux sophiste, professionnel du pouvoir politique et du savoir, qui existait effectivement dans la société athénienne de l'époque de Sophocle. Mais, derrière lui, ce qui est fondamentalement visé par Platon et par Sophocle est une autre catégorie de personnage, dont le sophiste était comme le petit représentant, la continuation et la fin historique : le personnage du tyran. Celui-ci, aux VIIe et VIe siècles, était l'homme du pouvoir et du savoir, celui qui dominait aussi bien par le pouvoir qu'il exerçait que par le pouvoir qu'il possédait. Finalement, sans que cela soit présent dans le texte de Platon ou dans celui de Sophocle, ce qui est visé derrière tout cela est le grand personnage historique qui a existé effectivement, encore que pris dans un contexte légendaire : le fameux roi assyrien.

Dans les sociétés européennes de l'Est méditerranéen, à la fin du deuxième millénaire et au début du premier, le pouvoir politique

était toujours détenteur d'un certain type de savoir. Par le fait de détenir le pouvoir, le roi et ceux qui l'entouraient détenaient un savoir qui ne pouvait et ne devait pas être communiqué aux autres groupes sociaux. Savoir et pouvoir étaient exactement correspondants, corrélatifs, superposés. Il ne pouvait pas y avoir de savoir sans pouvoir. Et il ne pouvait pas y avoir de pouvoir politique sans la détention d'un certain savoir spécial.

C'est cette forme de pouvoir-savoir que Dumézil, dans ses études sur les trois fonctions, a isolée, montrant que la première fonction, celle du pouvoir politique, était celle d'un pouvoir politique magique et religieux *. Le savoir des dieux, le savoir de l'action qu'on peut exercer sur les dieux ou sur nous, tout ce savoir magico-religieux est présent dans la fonction politique.

Ce qui est arrivé à l'origine de la société grecque, à l'origine de l'âge grec du Ve siècle, à l'origine de notre civilisation, c'est le démantèlement de cette grande unité d'un pouvoir politique qui serait en même temps un savoir. C'est le démantèlement de cette unité d'un pouvoir magico-religieux qui existait dans les grands empires assyriens, que les tyrans grecs, imprégnés de civilisation orientale, ont essayé de réhabiliter à leur profit et que les sophistes des VIe et Ve siècles ont encore utilisé comme ils pouvaient, sous la forme de leçons payées en argent. Nous assistons à cette longue décomposition pendant les cinq ou six siècles de la Grèce archaïque. Et, quand la Grèce classique apparaît – Sophocle en représente la date initiale, le point d'éclosion –, ce qui doit disparaître pour que cette société existe, c'est l'union du pouvoir et du savoir. À partir de ce moment, l'homme du pouvoir sera l'homme de l'ignorance. Finalement, ce qui est arrivé à Œdipe c'est que, pour savoir trop, il ne savait rien. À partir de ce moment, Œdipe va fonctionner comme l'homme du pouvoir, aveugle, qui ne savait pas, et qui ne savait pas parce qu'il pouvait trop.

Ainsi, tandis que le pouvoir est taxé d'ignorance, d'inconscience, d'oubli, d'obscurité, il y aura, d'un côté, le devin et le philosophe en communication avec la vérité, les vérités éternelles des dieux ou de l'esprit et, de l'autre côté, le peuple qui, sans rien détenir du pouvoir, possède en lui le souvenir ou peut encore porter témoignage de la vérité. Ainsi, par-delà un pouvoir qui est devenu monumentalement aveugle comme Œdipe, il y a les bergers, qui se souviennent, et les devins, qui disent la vérité.

* Dumézil (G.), *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard, 1941. *Mythe et Épopée*, t. I : *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968.

L'Occident va être dominé par le grand mythe selon lequel la vérité n'appartient jamais au pouvoir politique, le pouvoir politique est aveugle, le véritable savoir est celui qu'on possède quand on est en contact avec les dieux ou quand on se souvient des choses, quand on regarde le grand soleil éternel ou que l'on ouvre les yeux à ce qui s'est passé. Avec Platon commence un grand mythe occidental : qu'il y a antinomie entre savoir et pouvoir. S'il y a savoir, il faut qu'il renonce au pouvoir. Là où savoir et science se trouvent dans leur vérité pure, il ne peut plus y avoir de pouvoir politique.

Ce grand mythe doit être liquidé. C'est ce mythe que Nietzsche a commencé à démolir, en montrant, dans les nombreux textes déjà cités, que, derrière tout savoir, derrière toute connaissance, ce qui est en jeu, c'est une lutte de pouvoir. Le pouvoir politique n'est pas absent du savoir, il est tramé avec le savoir.

III

Dans la conférence précédente, j'ai fait référence à deux formes ou types de règlement judiciaire, de litige, de contestation ou de dispute présents dans la civilisation grecque. La première forme, assez archaïque, se trouve chez Homère. Deux guerriers s'affrontaient pour savoir qui avait tort et qui avait raison, qui avait violé le droit de l'autre. La tâche de résoudre cette question revenait à une dispute réglée, un défi entre les deux guerriers. L'un jetait à l'autre le défi suivant : « Es-tu capable de jurer devant les dieux que tu n'as pas fait ce dont je t'accuse? » Dans une procédure comme celle-ci, il n'y a pas de juge, de sentence, de vérité, d'enquête ni de témoignage pour savoir qui a dit la vérité. La charge de décider, non qui a dit la vérité, mais qui a raison, on la confie à la lutte, au défi, au risque que chacun va courir.

La seconde forme est celle qui se déroule au long d'*Œdipe roi*. Pour résoudre un problème qui est aussi, en un certain sens, un problème de contestation, un litige criminel – qui a tué le roi Laïos? –, apparaît un personnage nouveau par rapport à la vieille procédure d'Homère : le berger. Au fond de sa cabane, bien qu'étant un homme sans importance, un esclave, le berger a vu et, parce qu'il dispose de ce petit fragment de souvenir, parce qu'il porte dans son discours le témoignage de ce qu'il a vu, il peut contester et abattre l'orgueil du roi ou la présomption du tyran. Le témoin, l'humble témoin, par le seul moyen du jeu de la vérité qu'il a vu et qu'il énonce, peut tout seul vaincre les plus puissants. *Œdipe roi* est une espèce de résumé de l'histoire du droit grec. Plusieurs pièces de Sophocle, comme *Antigone* et *Électre*, sont une espèce de ritualisation théâtrale de l'histoire du droit. Cette dramatisation de l'histoire du droit grec nous présente un résumé de l'une des grandes conquêtes de la démocratie athénienne : l'histoire du processus à travers lequel le peuple s'est emparé du droit de juger, du droit de dire la vérité, d'opposer la vérité à ses propres maîtres, de juger ceux qui le gouvernent.

Cette grande conquête de la démocratie grecque, ce droit de témoigner, d'opposer la vérité au pouvoir, s'est constitué dans un long processus né et instauré de façon définitive à Athènes, au long du Ve siècle. Ce droit d'opposer une vérité sans pouvoir à un pouvoir sans vérité a donné lieu à une série de grandes formes culturelles caractéristiques de la société grecque.

Premièrement, l'élaboration de ce qu'on pourrait appeler les formes rationnelles de la preuve et de la démonstration : comment produire la vérité, dans quelles conditions, quelles formes observer, quelles règles appliquer. Ces formes sont : la philosophie, les systèmes rationnels, les systèmes scientifiques. En deuxième lieu, et entretenant une relation avec les formes précédentes, on a développé un art de persuader, de convaincre les gens de la vérité de ce qu'on dit, d'obtenir la victoire pour la vérité ou, encore, par la vérité. On a ici le problème de la rhétorique grecque. En troisième lieu, il y a le développement d'un nouveau type de connaissance : la connaissance par témoignage, par souvenir, par enquête. Savoir d'enquête que les historiens, comme Hérodote, peu avant Sophocle, les naturalistes, les botanistes, les géographes, les voyageurs grecs vont développer et qu'Aristote va totaliser et rendre encyclopédique.

Il y a eu en Grèce, donc, une espèce de grande révolution qui, à travers une série de luttes et de contestations politiques, a eu pour résultat l'élaboration d'une forme déterminée de découverte judiciaire, juridique de la vérité. Celle-ci constitue la matrice, le modèle à partir duquel une série d'autres savoirs – philosophiques, rhétoriques et empiriques – ont pu se développer et caractériser la pensée grecque.

Très curieusement, l'histoire de la naissance de l'enquête est restée oubliée et s'est perdue, ayant été reprise, sous d'autres formes, plusieurs siècles plus tard, au Moyen Âge.

Au Moyen Âge européen, on assiste à une espèce de seconde naissance de l'enquête, plus obscure et plus lente, mais qui a obtenu un succès bien plus effectif que la première. La méthode grecque de l'enquête était restée stationnaire, n'était pas arrivée à la fondation d'une connaissance rationnelle capable de se développer indéfiniment. En revanche, l'enquête qui naît au Moyen Âge prendra des

dimensions extraordinaires. Son destin sera pratiquement coextensif au destin propre de la culture dite « européenne » ou « occidentale ».

Le vieux droit qui réglait les litiges entre les individus dans les sociétés germaniques, au moment où celles-ci entrent en contact avec l'Empire romain, était en un certain sens très proche, dans quelques-unes de ses formes, du droit grec archaïque. C'était un droit dans lequel le système de l'enquête n'existait pas, car les litiges entre les individus étaient réglés par le jeu de l'épreuve.

L'ancien droit germanique à l'époque où Tacite commence à analyser cette curieuse civilisation qui s'étend jusqu'aux portes de l'Empire, on peut le caractériser, schématiquement, de la façon suivante.

En premier lieu, il n'y a pas d'action publique, c'est-à-dire qu'il n'y a personne – représentant la société, le groupe, le pouvoir ou celui qui détient le pouvoir – chargé de porter des accusations contre les individus. Pour qu'il y eût un procès d'ordre pénal, il fallait qu'il y eût tort, que quelqu'un au moins prétendît avoir subi un tort ou se fût présenté comme victime, et que cette soi-disant victime désignât son adversaire, la victime pouvant être la personne directement offensée ou quelqu'un qui appartenait à sa famille et assumait la cause du parent. Ce qui caractérisait une action pénale était toujours une sorte de duel, d'opposition entre individus, entre familles ou groupes. Il n'y avait intervention d'aucun représentant de l'autorité. Il s'agissait d'une réclamation faite par un individu à un autre, qui ne comprenait que l'intervention de ces deux personnages : celui qui se défend et celui qui accuse. Nous connaissons seulement deux cas assez curieux où il y avait une sorte d'action publique : la trahison et l'homosexualité. La communauté intervenait alors, se considérant comme lésée, et collectivement exigeait de l'individu la réparation. Par conséquent, la première condition pour qu'il y eût action pénale dans le vieux droit germanique, c'était l'existence de deux personnages et jamais de trois.

La deuxième condition était que, une fois introduite l'action pénale, une fois qu'un individu se déclarait victime et réclamait réparation à autrui, la liquidation judiciaire devait se faire comme une espèce de continuation de la lutte entre les individus. Une espèce de guerre particulière, individuelle se développe, et la procédure pénale ne sera que la ritualisation de cette lutte entre les individus. Le droit germanique n'oppose pas la guerre à la justice, n'identifie pas justice et paix. Mais, au contraire, il suppose que le droit est une certaine manière singulière et réglée de conduire la

guerre entre les individus et d'enchaîner les actes de vengeance. Le droit est donc une manière réglée de faire la guerre. Par exemple, quand quelqu'un est mort, l'un de ses proches parents peut exercer la pratique judiciaire de la vengeance, ce qui signifie ne pas renoncer à tuer quelqu'un, en principe, l'assassin. Entrer dans le domaine du droit signifie tuer l'assassin, mais le tuer selon certaines règles, certaines formes. Si l'assassin a commis le crime de cette manière-ci ou de celle-là, il faudra le tuer en le coupant en morceaux ou en lui coupant la tête, et la placer sur un pieu à l'entrée de sa maison. Ces actes vont ritualiser le geste de vengeance et le caractériser comme vengeance judiciaire. Le droit est donc la forme rituelle de la guerre.

La troisième condition est que, s'il est vrai qu'il n'y a pas d'opposition entre droit et guerre, il n'est pas moins vrai qu'il est possible d'arriver à un accord, c'est-à-dire d'interrompre ces hostilités réglées. L'ancien droit germanique offre toujours la possibilité, au long de cette série de vengeances réciproques et rituelles, d'arriver à un accord, à une transaction. On peut interrompre la série de vengeances avec un pacte. À ce moment-là, les deux adversaires ont recours à un arbitre, qui, en accord avec eux et avec leur consentement réciproque, va établir une somme d'argent qui constitue le rachat. Non pas le rachat de la faute, car il n'y a pas de faute, mais uniquement tort et vengeance. Dans cette procédure du droit germanique, un des deux adversaires rachète le droit d'avoir la paix, d'échapper à la vengeance possible de son adversaire. Il rachète sa propre vie, et non pas le sang qu'il a versé, en mettant ainsi fin à la guerre. L'interruption de la guerre rituelle est le troisième acte ou l'acte final du drame judiciaire dans le vieux droit germanique.

Le système qui règle les conflits et les litiges dans les sociétés germaniques de cette époque est donc entièrement gouverné par la lutte et par la transaction ; c'est une épreuve de force qui peut se terminer par une transaction économique. Il s'agit d'une procédure qui ne permet pas l'intervention d'un troisième individu, qui se placerait entre les deux autres comme l'élément neutre, à la recherche de la vérité, essayant de savoir lequel des deux a dit la vérité. Une procédure d'enquête, une recherche de la vérité n'intervient jamais dans un système de ce type. C'est de cette façon que le vieux droit germanique s'est constitué, avant l'invasion de l'Empire romain.

Je ne m'attarderai pas sur la longue série de péripéties qui a fait que ce droit germanique est entré en rivalité, en concurrence, parfois en complicité, avec le droit romain, qui régnait dans les territoires occupés par l'Empire romain. Entre le v[e] et le x[e] siècle de notre ère, il y a eu une série de pénétrations et de conflits entre ces deux

systèmes de droit. Chaque fois que, sur les ruines de l'Empire romain, un État commence à s'esquisser, chaque fois qu'une structure étatique commence à naître, alors le droit romain, vieux droit d'État, est revigoré. C'est ainsi que, sous les règnes mérovingiens et surtout à l'époque de l'Empire carolingien, le droit romain a surpassé, d'une certaine façon, le droit germanique. D'autre part, chaque fois qu'il y a dissolution de ces embryons, de ces ébauches d'État, le vieux droit germanique réapparaît. Quand l'Empire carolingien s'effondre, au Xe siècle, le droit germanique triomphe, et le droit romain tombe pendant plusieurs siècles dans l'oubli, ne réapparaissant lentement qu'à la fin du XIIe et au cours du XIIIe siècle. Ainsi, le droit féodal est essentiellement de type germanique. Il ne présente aucun des éléments des procédures d'enquête, d'établissement de la vérité des sociétés grecques ou de l'Empire romain.

Dans le droit féodal, le litige entre deux individus était réglé par le système de l'*épreuve* *. Quand un individu se présentait comme porteur d'une revendication, d'une contestation, accusant un autre d'avoir tué ou volé, le litige entre les deux était résolu par une série d'épreuves acceptées par l'un et l'autre et à laquelle tous les deux étaient soumis. Ce système était une façon de prouver non pas la vérité, mais la force, le poids, l'importance de qui parlait.

Il y avait, en premier lieu, des épreuves sociales, épreuves de l'importance sociale d'un individu. Dans le vieux droit de la Bourgogne au XIe siècle, lorsque quelqu'un était accusé de meurtre, il pouvait parfaitement établir son innocence en réunissant autour de lui douze témoins qui juraient qu'il n'avait pas commis le meurtre. Le serment ne se fondait pas, par exemple, sur le fait qu'ils auraient vu en vie la prétendue victime, ou sur un alibi pour le prétendu meurtrier. Pour prêter serment, pour témoigner qu'un individu n'avait pas tué, il fallait être parent de l'accusé. Il fallait avoir des relations sociales de parenté avec lui, qui assuraient non pas son innocence, mais son importance sociale. Cela montrait la solidarité qu'un individu déterminé pourrait obtenir, son poids, son influence, l'importance du groupe auquel il appartenait et des personnes prêtes à le soutenir dans une bataille ou dans un conflit. La preuve de l'innocence, la preuve qu'on n'a pas commis l'acte en question n'était nullement le témoignage.

Il y avait, en second lieu, des épreuves de type verbal. Quand un individu était accusé de quelque chose – vol ou meurtre –, il devait répondre à cette accusation par un certain nombre de formules, assurant qu'il n'avait pas commis de meurtre ou de vol. En prononçant ces formules, il pouvait échouer ou réussir. Dans certains cas, on prononçait la formule et on perdait. Non pas pour avoir dit une fausseté ou parce qu'on prouvait qu'on avait menti, mais pour ne pas avoir prononcé la formule comme il fallait. Une faute de grammaire, un changement de mots invalidaient la formule, et non pas la vérité de ce qu'on prétendait prouver. La confirmation du fait qu'au niveau de l'épreuve il ne s'agissait que d'un jeu verbal, c'est que, dans le cas d'un mineur, d'une femme ou d'un prêtre, l'accusé pouvait être remplacé par une autre personne. Cette autre personne, qui plus tard deviendra dans l'histoire du droit l'avocat, était celle qui devait prononcer les formules à la place de l'accusé. Si elle se trompait en les prononçant, celui au nom de qui elle parlait perdait le procès.

* En français dans le texte (*N.d.T.*).

Il y avait, en troisième lieu, les vieilles épreuves magico-religieuses du serment. On demandait à l'accusé de prêter serment, et, au cas où il ne l'osait pas ou hésitait, il perdait le procès.

Il y avait, finalement, les fameuses épreuves corporelles, physiques, appelées ordalies, qui consistaient à soumettre une personne à une espèce de jeu, de lutte avec son propre corps, pour constater si elle vaincrait ou échouerait. Par exemple, à l'époque de l'Empire carolingien, il y avait une épreuve célèbre imposée à celui qui était accusé de meurtre, dans certaines régions du nord de la France. L'accusé devait marcher sur des braises et, deux jours après, s'il avait encore des cicatrices, il perdait le procès. Il y avait encore d'autres épreuves comme l'ordalie de l'eau, qui consistait à attacher la main droite au pied gauche d'une personne et à la jeter dans l'eau. Si celle-ci ne se noyait pas, elle perdait le procès, car l'eau elle-même ne la recevait pas bien; et si elle se noyait, elle avait gagné le procès, vu que l'eau ne l'avait pas rejetée. Tous ces affrontements de l'individu ou de son corps avec les éléments naturels sont une transposition symbolique de la propre lutte des individus entre eux, dont la sémantique devrait être étudiée. Au fond, il s'agit toujours d'une bataille, il s'agit toujours de savoir qui est le plus fort. Dans le vieux droit germanique, le procès n'est que la continuation réglée, ritualisée de la guerre.

J'aurais pu donner des exemples plus convaincants, tels que les luttes entre deux adversaires au long d'un procès, des luttes physique, les fameux jugements de Dieu. Quand deux individus s'affrontaient à cause de la propriété d'un bien, ou à cause d'un meurtre, il leur était toujours possible, s'ils étaient d'accord, de lutter, en obéissant à des règles déterminées – durée de la lutte, type d'armes –, devant une assistance présente seulement pour assurer la

régularité de ce qui se passait. Celui qui remportait le combat gagnait le procès, sans qu'on lui eût donné la possibilité de dire la vérité, ou plutôt, sans qu'on lui eût demandé de prouver la vérité de sa prétention.

Dans le système de l'épreuve judiciaire féodale, il s'agissait non pas de la recherche de la vérité, mais d'une sorte de jeu de structure binaire. L'individu accepte l'épreuve ou renonce à elle. S'il renonce, s'il ne veut pas tenter l'épreuve, il perd le procès d'avance. L'épreuve ayant lieu, il vainc ou échoue. Il n'y a pas d'autre possibilité. La forme binaire est la première caractéristique de l'épreuve.

La deuxième caractéristique est que l'épreuve finit par une victoire ou par un échec. Il y a toujours quelqu'un qui gagne et quelqu'un qui perd, le plus fort et le plus faible, un dénouement favorabe ou défavorable. À aucun moment il n'apparaît quelque chose comme la sentence, ainsi que cela arrivera à partir de la fin du XII[e] siècle et au début du XIII[e]. La sentence consiste dans l'énonciation, faite par un tiers, de ce qui suit : une certaine personne ayant dit la vérité a raison, une autre ayant dit un mensonge n'a pas raison. Par conséquent, la sentence n'existe pas dans le droit féodal : la séparation de la vérité et de l'erreur entre les individus n'y joue aucun rôle; il existe simplement la victoire ou l'échec.

La troisième caractéristique est que cette épreuve est, d'une certaine façon, automatique. La présence d'un troisième personnage n'est pas nécessaire pour distinguer les deux adversaires. C'est l'équilibre des forces, la chance, la vigueur, la résistance physique, l'agilité intellectuelle qui vont distinguer les individus, selon un mécanisme qui se développe automatiquement. L'autorité n'intervient que comme témoin de la régularité de la procédure. Au moment où les épreuves judiciaires se développent, quelqu'un est présent qui porte le nom de juge – le souverain politique ou quelqu'un désigné avec le consentement mutuel des deux adversaires – simplement pour constater que la lutte s'est développée régulièrement. Le juge ne porte pas un témoignage sur la vérité, mais sur la régularité de la procédure.

La quatrième caractéristique est que, dans ce mécanisme, l'épreuve ne sert pas à nommer, à localiser celui qui a dit la vérité, mais à établir que le plus fort est, en même temps, celui qui a raison. Dans une guerre ou une épreuve non judiciaire, un des deux est toujours le plus fort, mais cela ne prouve pas qu'il a raison. L'épreuve judiciaire est une façon de ritualiser la guerre ou de la transposer symboliquement. C'est une façon de lui donner un certain nombre de formes dérivées et théâtrales, de sorte que le plus

fort sera désigné, de ce fait, comme celui qui a raison. L'épreuve est un opérateur du droit, un commutateur de la force en droit, espèce de *shifter* qui permet le passage de la force au droit. Elle n'a pas une fonction apophantique, elle n'a pas la fonction de désigner, de manifester ou de faire apparaître la vérité. C'est un opérateur du droit, et non pas un opérateur de vérité ou un opérateur apophantique. Voilà en quoi consiste l'épreuve dans le vieux droit féodal.

Ce système de pratiques judiciaires disparaît à la fin du XII[e] siècle et au cours du XIII[e]. Pendant toute la seconde moitié du Moyen Âge, on va assister à la transformation de ces vieilles pratiques et à l'invention de nouvelles formes de justice, de nouvelles formes de pratique et de procédure judiciaires. Formes qui sont absolument capitales pour l'histoire de l'Europe et pour l'histoire du monde entier, dans la mesure où l'Europe a imposé violemment son joug à toute la surface de la terre. Ce qui a été inventé dans cette réélaboration du droit est quelque chose qui ne concerne pas tant les contenus que les formes et les conditions de possibilité du savoir. Ce qu'on a inventé dans le droit à cette époque, c'est une manière déterminée de savoir, une condition de possibilité du savoir, dont le destin va être capital dans le monde occidental. Cette modalité de savoir est l'enquête, qui est apparue pour la première fois en Grèce et qui est restée dissimulée après la chute de l'Empire romain, pendant plusieurs siècles. L'enquête, qui resurgit aux XII[e] et XIII[e] siècles, est, cependant, d'un type assez différent de celle dont nous avons vu l'exemple dans l'*Œdipe*.

Pourquoi la vieille forme judiciaire, dont je vous ai présenté quelques traits fondamentaux, disparaît-elle à cette époque? On peut dire, schématiquement, que l'un des traits fondamentaux de la société féodale européenne occidentale, c'est que la circulation des biens est relativement peu assurée par le commerce. Elle est assurée par des mécanismes d'héritage ou de transmission testamentaire et, surtout, par la contestation belliqueuse, militaire, extrajudiciaire ou judiciaire. L'un des moyens les plus importants d'assurer la circulation des biens dans le haut Moyen Âge, c'était la guerre, la rapine, l'occupation de la terre, d'un château ou d'une ville. Nous sommes sur une frontière mouvante entre le droit et la guerre, dans la mesure où le droit est une certaine manière de continuer la guerre. Par exemple, quelqu'un qui dispose d'une force armée occupe une terre, une forêt, une propriété quelconque et, à ce moment-là, fait prévaloir ses droits. Il commence une longue contestation à la fin de laquelle celui qui ne possède pas de force armée et veut la récupération de sa terre n'obtient le départ de l'envahisseur qu'au moyen

d'un paiement. Cet accord se situe à la frontière du judiciaire et du belliqueux, et c'est l'une des manières les plus fréquentes pour quelqu'un de s'enrichir. La circulation, l'échange des biens, les faillites, les enrichissements ont été faits, dans la plupart des cas, dans la haute féodalité, selon ce mécanisme.

Il est intéressant, d'ailleurs, de comparer la société féodale en Europe et les sociétés dites « primitives » étudiées actuellement par les ethnologues. Dans celles-ci, l'échange de biens se fait à travers la contestation et la rivalité, données surtout sous la forme du prestige, au niveau des manifestations et des signes. Dans une société féodale, la circulation des biens se fait également sous forme de rivalité et de contestation. Mais rivalité et contestation non plus de prestige, mais plutôt belliqueuses. Dans les sociétés dites « primitives », les richesses s'échangent dans des prestations de rivalité parce qu'elles sont non seulement des biens, mais aussi des signes. Dans les sociétés féodales, les richesses s'échangent non seulement parce que ce sont des biens et des signes, mais parce que ce sont des biens, des signes et des armes. La richesse est le moyen par lequel on peut exercer aussi bien la violence que le droit sur la vie et la mort des autres. Guerre, litige judiciaire et circulation de biens font partie, au long du Moyen Âge, d'un grand processus unique et fluctuant.

Il y a, donc, une double tendance caractéristique de la société féodale. D'une part, il y a une concentration d'armes dans les mains des plus puissants qui tendent à empêcher leur utilisation par les moins puissants. Vaincre quelqu'un, c'est le priver de ses armes, d'où il s'ensuit une concentration du pouvoir armé, qui, dans les États féodaux, a donné plus de force aux plus puissants et, finalement, au plus puissant d'entre tous : le monarque. D'autre part et simultanément, il y a les actions et les litiges judiciaires qui étaient une manière de faire circuler les biens. On comprend ainsi pourquoi les plus puissants ont cherché à contrôler les litiges judiciaires, empêchant qu'ils se développent spontanément entre les individus, et pourquoi ils ont essayé de s'emparer de la circulation judiciaire et litigieuse des biens, ce qui a impliqué la concentration des armes et du pouvoir judiciaire, qui se formait, à l'époque, dans les mains des mêmes individus.

L'existence du pouvoir exécutif, législatif et judiciaire est une idée apparemment assez vieille dans le droit constitutionnel. À vrai dire, il s'agit d'une idée récente, qui date à peu près de Montesquieu. Ce qui nous intéresse ici, cependant, c'est de voir comment quelque chose comme un pouvoir judiciaire s'est formé. Dans le haut Moyen Âge, il n'y avait pas de pouvoir judiciaire. La liquidation était faite entre des individus. On demandait au plus puissant ou à celui qui exerçait la souveraineté, non pas qu'il fasse justice, mais qu'il constate, en fonction de ses pouvoirs politiques, magiques et religieux, la régularité de la procédure. Il n'y avait pas de pouvoir judiciaire autonome, ni même de pouvoir judiciaire dans les mains de celui qui détenait le pouvoir des armes, le pouvoir politique. Dans la mesure où la contestation judiciaire assurait la circulation des biens, le droit d'ordonner et de contrôler cette contestation judiciaire, parce qu'il était un moyen d'accumuler des richesses, a été confisqué par les plus riches et les plus puissants.

L'accumulation de la richesse et du pouvoir des armes et la constitution du pouvoir judiciaire dans les mains de quelques-uns sont un même processus qui a été en vigueur dans le haut Moyen Âge et a atteint sa maturité au moment de la formation de la première grande monarchie médiévale, au milieu ou à la fin du XIIe siècle. À ce moment apparaissent des choses totalement nouvelles par rapport à la société féodale, à l'Empire carolingien et aux vieilles règles du droit romain.

1) Une justice qui n'est plus contestation entre des individus et libre acceptation par ces individus d'un certain nombre de règles de liquidation, mais qui, au contraire, va s'imposer d'en haut aux individus, aux adversaires, aux parties. Dès lors, les individus n'auront plus le droit de résoudre, régulièrement ou irrégulièrement, leurs litiges; ils devront se soumettre à un pouvoir extérieur à eux, lequel s'impose comme pouvoir judiciaire et pouvoir politique.

2) Apparaît un personnage totalement nouveau, sans précédents dans le droit romain : le procureur. Ce curieux personnage, qui apparaît en Europe autour du XIIe siècle, va se présenter comme le représentant du souverain, du roi ou du maître. Dès qu'il y a crime, délit ou contestation entre deux individus, il se présente comme le représentant d'un pouvoir lésé par le seul fait qu'un délit ou un crime a eu lieu. Le procureur va doubler la victime, il sera derrière celui qui devrait porter plainte, en disant : « S'il est vrai que cet homme en a lésé un autre, moi, représentant du souverain, je peux affirmer que le souverain, son pouvoir, l'ordre qu'il fait régner, la loi qu'il a établie ont été également lésés par cet individu. Ainsi, moi aussi je me place contre lui. » Le souverain, le pouvoir politique viennent de cette façon doubler et, peu à peu, remplacer la victime. Ce phénomène, absolument nouveau, va permettre au pouvoir politique de s'emparer des procédures judiciaires. Le procureur, donc, se présente comme le représentant du souverain lésé par le tort.

3) Une notion absolument nouvelle apparaît : l'infraction. Tant que le drame judiciaire se déroulait entre deux individus, la victime et l'accusé, il ne s'agissait que du tort qu'un individu avait fait à l'autre. La question était de savoir, s'il y avait eu tort, qui avait raison. À partir du moment où le souverain, ou son représentant, le procureur, dit : « Moi aussi j'ai été lésé par le tort », cela signifie que le tort n'est pas seulement une offense d'un individu à l'autre, mais aussi l'offense d'un individu à l'État, au souverain en tant que représentant de l'État; une attaque non pas contre l'individu, mais contre la loi de l'État elle-même. Ainsi, dans la notion de crime, la vieille notion de tort sera remplacée par celle d'infraction. L'infraction n'est pas un tort commis par un individu contre un autre, c'est une offense ou lésion d'un individu envers l'ordre, envers l'État, envers la loi, envers la société, envers la souveraineté, le souverain. L'infraction est l'une des grandes inventions de la pensée médiévale. Nous voyons ainsi comment le pouvoir étatique confisque toute la procédure judiciaire, tout le mécanisme de liquidation interindividuel des litiges dans le haut Moyen Âge.

4) Il y a encore une dernière découverte, une dernière invention aussi diabolique que celle du procureur et de l'infraction : l'État, ou, mieux, le souverain (puisqu'on ne peut pas parler d'État à cette époque), est non seulement la partie lésée, mais celle qui exige la réparation. Quand un individu perd le procès, il est déclaré coupable et doit encore une réparation à sa victime. Mais cette réparation n'est absolument pas celle de l'ancien droit féodal ou de l'ancien droit germanique. Il ne s'agit plus de racheter sa paix, en rendant des comptes à son adversaire. On va exiger du coupable non seulement la réparation du tort fait à un autre individu, mais aussi la réparation de l'offense qu'il a commise contre le souverain, l'État, la loi. C'est ainsi qu'apparaît, avec le mécanisme des amendes, le grand mécanisme des confiscations. Confiscations des biens qui sont, pour les grandes monarchies naissantes, l'un des grands moyens d'enrichir et d'élargir ses propriétés. Les monarchies occidentales ont été fondées sur l'appropriation de la justice, qui leur permettait l'application de ces mécanismes de confiscation. Voilà l'arrière-plan politique de cette transformation.

Il faut maintenant expliquer l'établissement de la sentence, expliquer comment on arrive à la fin d'un processus où l'un des personnages principaux est le procureur. Si la principale victime d'une infraction est le roi, si c'est le procureur qui se plaint en premier lieu, on comprend que la liquidation judiciaire ne peut plus être obtenue par les mécanismes de l'épreuve. Le roi ou son représentant, le procureur, ne peuvent pas risquer leur propre vie ou leurs propres biens chaque fois qu'un crime est commis. Ce n'est pas sur un pied d'égalité, comme dans une lutte entre deux individus, que l'accusé et le procureur s'affrontent. Il faut trouver un nouveau mécanisme qui ne soit plus celui de l'épreuve, de la lutte entre deux adversaires, pour savoir si quelqu'un est coupable ou non. Le modèle belliqueux ne peut plus être appliqué.

Quel modèle, alors, va-t-on adopter? C'est l'un des grands moments de l'histoire de l'Occident. Il y avait deux modèles pour résoudre le problème. En premier lieu, un modèle intra-juridique. Dans le droit féodal lui-même, dans l'ancien droit germanique, il y avait un cas où la collectivité, dans sa totalité, pouvait intervenir, accuser quelqu'un et obtenir sa condamnation : c'était le flagrant délit, cas où un individu était surpris au moment exact où il commettait le crime. À ce moment-là, les personnes qui le surprenaient avaient le droit de l'amener au souverain, au détenteur d'un pouvoir politique et de dire : « Nous l'avons vu en train de faire telle chose et par conséquent il faut le punir ou exiger de lui une réparation. » Il y avait ainsi, dans la sphère même du droit, un modèle d'intervention collective et de décision autoritaire pour la liquidation d'un litige d'ordre judiciaire. C'était le cas du flagrant délit, quand le crime était surpris dans son actualité. Ce modèle, évidemment, ne pouvait pas être utilisé quand on ne surprend pas l'individu au moment où il commet le crime, ce qui est le plus fréquent. Le problème, alors, était de savoir dans quelles conditions on pouvait généraliser le modèle du flagrant délit et l'utiliser dans ce nouveau système du droit qui était en train de naître, entièrement commandé par la souveraineté politique et par les représentants du souverain politique.

On a préféré utiliser un second modèle, extra-judiciaire, qui, à son tour, se subdivise en deux, ou mieux, qui avait, à cette époque, une existence double, une double insertion. Il s'agit du modèle de l'enquête qui avait existé à l'époque de l'Empire carolingien. Quand les représentants du souverain avaient à résoudre un problème de droit, de pouvoir, ou une question d'impôts, de mœurs, de rente foncière ou de propriété, on procédait à quelque chose de parfaitement ritualisé et régulier : l'*inquisitio*, l'enquête. Le représentant du pouvoir appelait les personnes considérées comme aptes à connaître les mœurs, le droit ou les titres de propriété. Il réunissait ces personnes, leur faisait jurer de dire la vérité, de dire ce qu'elles connaissaient, ce qu'elles avaient vu ou ce qu'elles savaient pour l'avoir entendu dire. Ensuite, laissées entre elles, ces personnes délibéraient.

À la fin de cette délibération, on demandait la solution du problème. C'était une méthode de gestion administrative, que les fonctionnaires de l'Empire carolingien pratiquaient régulièrement. Elle a encore été employée, après sa dissolution, par Guillaume le Conquérant, en Angleterre. En 1066, les conquérants normands ont occupé l'Angleterre; ils se sont emparés des biens anglo-saxons et sont entrés en litige avec la population autochtone et avec eux-mêmes, au sujet de la possession de ces biens. Guillaume le Conquérant, pour tout mettre en ordre, pour intégrer la nouvelle population normande à l'ancienne population anglo-saxonne, a fait une énorme enquête sur l'état des propriétés, les états des impôts, le système de la rente foncière, etc. Il s'agit du fameux *Domesday Book*, le seul exemple global que nous possédions de ces enquêtes qui étaient une vieille pratique administrative des empereurs carolingiens.

Cette procédure d'enquête administrative a quelques caractéristiques importantes :

1) Le pouvoir politique est le personnage essentiel.

2) Le pouvoir s'exerce tout d'abord en posant des questions, en interrogeant. Il ne sait pas la vérité et cherche à la savoir.

3) Le pouvoir, pour déterminer la vérité, s'adresse aux notables, aux personnes considérées comme aptes à savoir, étant donné leur situation, leur âge, leur richesse, leur notabilité, etc.

4) Au contraire de ce qu'on voit à la fin d'*Œdipe roi*, le roi consulte les notables sans les forcer à dire la vérité par l'usage de la violence, de la pression ou de la torture. On demande qu'ils se réunissent librement et donnent un avis collectif. On les laisse dire collectivement ce qu'ils estiment être la vérité.

Nous avons ainsi un type d'établissement de la vérité totalement lié à la gestion administrative de la première grande forme d'État connue dans l'Occident. Ces procédures d'enquête ont été, cependant, oubliées pendant les xe et xie siècles dans l'Europe de la haute féodalité et auraient été totalement oubliées si l'Église ne les avait pas utilisées dans la gestion de ses propres biens. Il faudrait, cependant, compliquer un peu l'analyse. Car, si l'Église a utilisé à nouveau la méthode carolingienne d'enquête, c'est parce qu'elle l'avait pratiquée déjà avant l'Empire carolingien, pour des raisons plus spirituelles qu'administratives.

Il y avait, en effet, une pratique d'enquête dans l'Église du haut Moyen Âge, dans l'Église mérovingienne et carolingienne. Cette méthode s'appelait *visitatio* et consistait dans la visite que l'évêque devait statutairement rendre, en parcourant son diocèse, et qui a été

reprise ensuite par les grands ordres monastiques. En arrivant à un endroit déterminé, l'évêque instituait, en premier lieu, l'*inquisitio generalis*, l'inquisition générale, en interrogeant tous ceux qui devaient savoir – les notables, les plus âgés, les plus savants, les plus vertueux – sur ce qui s'était passé en son absence, surtout s'il y avait eu faute, crime, etc. Si cette enquête arrivait à une réponse positive, l'évêque passait au deuxième stade, à l'*inquisitio specialis*, inquisition spéciale, qui consistait à rechercher qui avait fait quoi, à déterminer en vérité qui était l'auteur et quelle était la nature de l'acte. Finalement, un troisième point : la confession du coupable pouvait interrompre l'inquisition à n'importe quel stade, en sa forme générale ou spéciale. Celui qui avait commis le crime pouvait se présenter et proclamer publiquement : « Oui, un crime a été commis. Il a consisté en ceci. Je suis son auteur. »

Cette forme spirituelle, essentiellement religieuse, de l'enquête ecclésiastique a subsisté pendant tout le Moyen Âge, ayant acquis des fonctions administratives et économiques. Quand l'Église est devenue le seul corps économico-politique cohérent de l'Europe, aux xe, xie et xiie siècles, l'inquisition ecclésiastique a été en même temps l'enquête spirituelle sur les péchés, fautes et crimes commis, et l'enquête administrative sur la manière dont les biens de l'Église étaient administrés et les profits réunis, accumulés, distribués, etc. Ce modèle à la fois religieux et administratif de l'enquête a subsisté jusqu'au xiie siècle, quand l'État qui naissait, ou plutôt la personne du souverain qui surgissait comme source de tout pouvoir, en vient à confisquer les procédures judiciaires. Ces procédures judiciaires ne peuvent plus fonctionner selon le système de l'épreuve. De quelle manière, alors, le procureur va-t-il établir si quelqu'un est ou non coupable? Le modèle spirituel et administratif, religieux et politique, la manière de gérer et de surveiller et de contrôler les âmes se trouve dans l'Église : l'enquête comprise comme regard tant sur les biens et les richesses que sur les cœurs, les actes, les intentions. C'est ce modèle qui va être repris dans la procédure judiciaire. Le procureur du roi va faire la même chose que les visiteurs ecclésiastiques faisaient dans les paroisses, diocèses et communautés. Il va chercher à établir par *inquisitio*, par enquête, s'il y a eu crime, lequel, et qui l'a commis.

Ceci est l'hypothèse que j'aimerais avancer. L'enquête a eu une double origine. Une origine administrative, liée au surgissement de l'État à l'époque carolingienne, et une origine religieuse, ecclésiastique, mais constamment présente pendant le Moyen Âge. C'est cette procédure d'enquête que le procureur du roi – la justice

monarchique naissante – a utilisé pour remplir la fonction du flagrant délit, dont j'ai parlé auparavant. Le problème était de savoir comment généraliser le flagrant délit à des crimes qui n'étaient pas du domaine, du champ de l'actualité ; comment le procureur du roi pouvait amener le coupable devant une instance judiciaire qui détenait le pouvoir, s'il ne savait pas qui était le coupable, puisqu'il n'y avait pas eu de flagrant délit. L'enquête va être le substitut du flagrant délit. Si, en effet, on arrive à réunir des personnes qui peuvent, sous serment, garantir qu'elles ont vu, qu'elles savent, qu'elles sont au courant ; s'il est possible d'établir à travers elles que quelque chose a réellement eu lieu, on aura indirectement, à travers l'enquête par l'intermédiaire des personnes qui savent, l'équivalent du flagrant délit. Et on pourra traiter des gestes, actes, délits, crimes qui ne sont plus dans le champ de l'actualité, comme s'ils étaient appréhendés en flagrant délit. On a là une nouvelle manière de prolonger l'actualité, de la transférer d'une époque à une autre et de l'offrir au regard, au savoir, comme si elle était encore présente. Cette insertion de la procédure d'enquête, réactualisant, rendant présent, sensible, immédiat, vrai ce qui est arrivé, comme si on y était présent, constitue une découverte capitale.

Nous pouvons tirer de cette analyse quelques conclusions.

1) On a l'habitude d'opposer les vieilles épreuves du droit barbare à la nouvelle procédure rationnelle d'enquête. J'ai évoqué plus haut les différentes manières par lesquelles on essayait d'établir qui avait raison dans le haut Moyen Âge. Nous avons l'impression que ce sont là des systèmes barbares, archaïques, irrationnels. On reste impressionné par le fait qu'on ait dû attendre jusqu'au XIIe siècle pour arriver finalement, avec la procédure d'enquête, à un système rationnel d'établissement de la vérité. Je ne crois pas, cependant, que la procédure d'enquête soit simplement le résultat d'une espèce de progrès de la rationalité. Ce n'est pas en rationalisant les procédures judiciaires qu'on est arrivé à la procédure d'enquête. C'est toute une transformation politique, une nouvelle structure politique qui a rendu non seulement possible, mais nécessaire l'utilisation de cette procédure dans le domaine judiciaire. L'enquête dans l'Europe médiévale est surtout un processus de gouvernement, une technique d'administration, une modalité de gestion ; en d'autres mots, l'enquête est une manière déterminée d'exercer le pouvoir. Nous nous tromperions si nous voyions dans l'enquête le résultat naturel d'une raison qui agit sur elle-même, qui s'élabore, qui fait ses propres progrès ; si nous y voyions l'effet d'une connaissance, d'un sujet de connaissance en train de s'élaborer.

Aucune histoire faite en termes de progrès de la raison, de raffinement de la connaissance ne peut rendre compte de l'acquisition de la rationalité de l'enquête. Son surgissement est un phénomène politique complexe. C'est l'analyse des transformations politiques de la société médiévale qui explique comment, pourquoi et à quel moment apparaît ce type d'établissement de la vérité à partir de procédures juridiques complètement différentes. Aucune référence à un sujet de connaissance et à son histoire interne ne rendrait compte de ce phénomène. C'est seulement l'analyse des jeux de force politique, des relations de pouvoir qui peut expliquer le surgissement de l'enquête.

2) L'enquête dérive d'un certain type de relations de pouvoir, d'une manière d'exercer le pouvoir. Elle s'introduit dans le droit à partir de l'Église et, par conséquent, est imprégnée de catégories religieuses. Dans la conception du haut Moyen Âge, l'essentiel était le tort, ce qui s'était passé entre deux individus ; il n'y avait pas de faute ni d'infraction. La faute, le péché, la culpabilité morale n'intervenaient absolument pas. Le problème était de savoir s'il y avait eu offense, qui l'avait faite, et si celui qui prétendait l'avoir subie était capable d'endurer l'épreuve qu'il proposait à son adversaire. Il n'y avait pas de faute, de culpabilité, ni de rapport au péché. En revanche, à partir du moment où l'enquête s'introduit dans la pratique judiciaire, elle apporte avec elle l'importance notion d'infraction. Quand un individu fait un tort à un autre, il y a toujours *a fortiori* un tort fait à la souveraineté, à la loi, au pouvoir. D'autre part, étant donné toutes les implications et connotations religieuses de l'enquête, le tort sera une faute morale, presque religieuse ou avec connotation religieuse. On a ainsi, autour du XIIe siècle, une curieuse conjonction entre l'atteinte à la loi et la faute religieuse. Léser le souverain et commettre un péché sont deux choses qui commencent à se réunir. Elles seront profondément unies dans le droit classique. Nous ne nous sommes pas encore totalement délivrés de cette conjonction.

3) L'enquête qui apparaît au XIIe siècle, en conséquence de cette transformation dans les structures politiques et dans les relations de pouvoir, a entièrement réorganisé (ou, autour d'elle, se sont réorganisées) toutes les pratiques judiciaires du Moyen Âge, de l'époque classique et même celles de l'époque moderne. De manière plus générale, cette enquête judiciaire s'est diffusée dans beaucoup d'autres domaines de pratiques – sociales, économiques – et dans beaucoup de domaines du savoir. C'est à partir de ces enquêtes judiciaires conduites par les procureurs du roi qu'ont été diffusées, à partir du XIIIe siècle, une série de procédures d'enquête.

Quelques-unes étaient principalement administratives ou économiques. C'est ainsi que, grâce aux enquêtes sur l'état de la population, le niveau des richesses, la quantité d'argent et de ressources, les agents royaux ont assuré, établi et augmenté le pouvoir royal. C'est de cette façon que tout un savoir économique, d'administration économique des États s'est accumulé à la fin du Moyen Âge et aux XVIIe et XVIIIe siècles. C'est à partir de là qu'une forme régulière d'administration des États, de transmission et de continuité du pouvoir politique est née, ainsi que des sciences comme l'économie politique, la statistique, etc.

Ces techniques d'enquête se sont diffusées également dans des domaines non directement liés aux domaines d'exercice du pouvoir : les domaines du savoir ou de la connaissance au sens traditionnel du mot.

À partir des XIVe et XVe siècles apparaissent des types d'enquête qui cherchent à établir la vérité à partir d'un certain nombre de témoignages soigneusement recueillis dans des domaines comme celui de la géographie, de l'astronomie, de la connaissance des climats. Apparaît, en particulier, une technique de voyage – entreprise politique d'exercice du pouvoir et entreprise de curiosité et d'acquisition de savoir – qui a finalement conduit à la découverte de l'Amérique. Toutes les grandes enquêtes qui ont dominé la fin du Moyen Âge sont, au fond, l'éclosion et la dispersion de cette première forme, de cette matrice qui est née au XIIe siècle. Même des domaines comme la médecine, la botanique, la zoologie sont, à partir des XVIe et XVIIe siècles, des irradiations de ce processus. Tout le grand mouvement culturel qui, après le XIIe siècle, commence à préparer la Renaissance peut être défini en grande partie comme celui du développement, du fleurissement de l'enquête comme forme générale du savoir.

Alors que l'enquête se développe comme forme générale du savoir à l'intérieur duquel la Renaissance va éclore, l'épreuve tend à disparaître. De celle-ci nous ne trouverons que les éléments, les restes, sous la forme de la fameuse torture, mais mêlée déjà avec la préoccupation d'obtenir l'aveu, épreuve de vérification. On peut faire toute une histoire de la torture, la situant entre les procédures d'épreuve et d'enquête. L'épreuve tend à disparaître de la pratique judiciaire; elle disparaît aussi des domaines du savoir. On pourrait indiquer deux exemples.

En premier lieu, l'alchimie. L'alchimie est un savoir qui a pour modèle l'épreuve. Il ne s'agit pas de faire une enquête pour savoir ce qui se passe, pour savoir la vérité. Il s'agit essentiellement d'un

affrontement entre deux forces : celle de l'alchimiste qui cherche et celle de la nature qui dissimule ses secrets; celle de l'ombre et celle de la lumière, celle du bien et celle du mal, celle de Satan et celle de Dieu. L'alchimiste accomplit une sorte de lutte, dans laquelle il est à la fois le spectateur – celui qui verra le dénouement du combat – et l'un des combattants, étant donné qu'il peut gagner ou perdre. On peut dire que l'alchimie est une forme chimique, naturaliste de l'épreuve. On a la confirmation que le savoir alchimique est essentiellement une épreuve dans le fait qu'il ne s'est absolument pas transmis, ne s'est pas accumulé, comme un résultat d'enquêtes qui auraient permis d'arriver à la vérité. Le savoir alchimique s'est uniquement transmis sous la forme de règles, secrètes ou publiques, de procédures : voici comment il faut faire, voilà comment il faut agir, voilà quels principes respecter, quelles prières faire, quels textes lire, quels codes doivent être présents. L'alchimie constitue essentiellement un corpus de règles juridiques, de procédures. La disparition de l'alchimie, le fait qu'un savoir du type nouveau se soit constitué absolument en dehors de son domaine, on le doit à ce que ce nouveau savoir a pris comme modèle la matrice de l'enquête. Tout savoir d'enquête, savoir naturaliste, botanique, minéralogique, philologique, est absolument étranger au savoir alchimique qui obéit au modèle judiciaire de l'épreuve.

En second lieu, la crise de l'Université médiévale à la fin du Moyen Âge peut aussi être analysée en termes d'opposition entre l'enquête et l'épreuve. Dans l'Université médiévale, le savoir se manifestait, se transmettait et s'authentifiait à travers des rituels déterminés, dont le plus célèbre et le plus connu était la *disputatio*, la dispute. Il s'agissait de l'affrontement entre deux adversaires qui utilisaient l'arme verbale, les procédés rhétoriques et les démonstrations fondées essentiellement sur l'appel à l'autorité. On faisait appel non pas aux témoins de vérité, mais aux témoins de force. Dans la *disputatio*, plus l'un des participants avait d'auteurs de son côté, plus il pouvait invoquer de témoignages d'autorité, de force, de gravité – et non pas de témoignages de vérité –, et plus il aurait de possibilités d'en sortir vainqueur. La *disputatio* est une forme de preuve, de manifestation du savoir, d'authentification du savoir qui obéit au schéma général de l'épreuve. Le savoir médiéval, et surtout le savoir encyclopédique de la Renaissance, comme celui de Pic de La Mirandole, qui va se heurter à la forme médiévale de l'Université, sera précisément un savoir du type de l'enquête. Avoir vu, avoir lu les textes, savoir ce qui a été effectivement dit; connaître aussi bien ce qui a été dit que la nature au sujet de laquelle quelque

chose a été dit; vérifier ce que les auteurs ont dit par la constatation de la nature; utiliser les auteurs non plus comme autorité mais comme témoignage – tout cela va constituer l'une des grandes révolutions dans la forme de transmission du savoir. La disparition de l'alchimie et de la *disputatio* ou, mieux, le fait que cette dernière ait été reléguée aux formes universitaires complètement sclérosées et n'ait plus présenté à partir du XVI[e] siècle, aucune actualité, aucune efficacité dans les formes d'authentification réelle du savoir, c'est l'un des nombreux signes du conflit entre l'enquête et l'épreuve et du triomphe de l'enquête sur l'épreuve, à la fin du Moyen Âge.

Comme conclusion nous pourrions dire : l'enquête n'est absolument pas un contenu, mais une forme de savoir. Forme de savoir située dans la jonction d'un type de pouvoir et d'un certain nombre de contenus de connaissance. Ceux qui veulent établir une relation entre ce qui est connu et les formes politiques, sociales ou économiques qui servent de contexte à cette connaissance ont l'habitude d'établir cette relation par l'intermédiaire de la conscience ou du sujet de la connaissance. Il me semble que la véritable jonction entre les processus économico-politiques et les conflits du savoir pourrait être trouvée dans ces formes qui sont en même temps des modalités d'exercice du pouvoir et des modalités d'aquisition et de transmission du savoir. L'enquête est précisément une forme politique, une forme de gestion, d'exercice du pouvoir, qui, à travers l'institution judiciaire, est devenue, dans la culture occidentale, une manière d'authentifier la vérité, d'acquérir des choses qui vont être considérées comme vraies, et de les transmettre. L'enquête est une forme de savoir-pouvoir. C'est l'analyse de ces formes qui doit nous conduire à l'analyse plus stricte des relations entre les conflits de connaissance et les déterminations économico-politiques.

IV

Dans la conférence précédente, j'ai cherché à montrer quels ont été les mécanismes et les effets de l'étatisation de la justice pénale au Moyen Âge. J'aimerais que nous nous situions, maintenant, à la fin du XVIII[e] et au début du XIX[e] siècle, au moment où se constitue ce que j'essaierai d'analyser dans cette conférence et dans la prochaine sous le nom de « société disciplinaire ». La société contemporaine, pour des raisons que j'expliquerai, mérite le nom de société disciplinaire. J'aimerais montrer quelles sont les formes des pratiques pénales qui caractérisent cette société; quelles sont les relations du pouvoir sous-jacentes à ces pratiques pénales; quelles sont les formes de savoir, les types de connaissance, les types de sujet de connaissance qui émergent, qui apparaissent à partir – et dans l'espace – de cette société disciplinaire qu'est la société contemporaine.

La formation de la société disciplinaire peut être caractérisée par l'apparition, à la fin du XVIII[e] et au début du XIX[e] siècle, de deux faits contradictoires ou, mieux, d'un fait qui a deux aspects, deux côtés apparemment contradictoires : la réforme, la réorganisation du système judiciaire et du système pénal dans les différents pays de l'Europe et du monde. Cette transformation ne présente pas les mêmes formes, la même amplitude, la même chronologie dans les différents pays.

En Angleterre, par exemple, les formes de justice sont restées relativement stables, alors que le contenu des lois, l'ensemble des conduites pénalement répréhensibles s'est profondément modifié. Au XVIII[e] siècle, il y avait en Angleterre 315 conduites susceptibles de mener quelqu'un à la potence, à l'échaufaud; 315 cas punis par la mort. Cela rendait le code pénal, la loi pénale, le système pénal anglais du XVIII[e] siècle l'un des plus sauvages et sanglants que l'histoire des civilisations ait connus. Cette situation a été profondément modifiée au début du XIX[e] siècle, sans que les formes et les institutions judiciaires se soient modifiées profondément. En France, au contraire, des modifications très profondes dans les institutions judiciaires ont eu lieu, sans que le contenu de la loi pénale se soit modifié.

En quoi consistent ces transformations des systèmes pénaux? Dans une réélaboration théorique de la loi pénale. Cela peut être trouvé chez Beccaria, Bentham, Brissot et chez les législateurs qui sont les auteurs du premier et du second Code pénal français de l'époque révolutionnaire.

Le principe fondamental du système théorique de la loi pénale, défini par ces auteurs, c'est que le crime, au sens pénal du terme, ou, plus techniquement : l'infraction, ne doit plus avoir aucune relation avec la faute morale ou religieuse. La faute est une infraction à la loi naturelle, à la loi religieuse, à la loi morale. Le crime, ou l'infraction pénale, est la rupture avec la loi civile, explicitement établie à l'intérieur d'une société par le côté législatif du pouvoir politique. Pour qu'il y ait infraction, il faut qu'il y ait un pouvoir politique, une loi, et que cette loi ait été effectivement formulée. Avant que la loi existe, il ne peut pas y avoir d'infraction. D'après ces théoriciens, ne peuvent être pénalisées que les conduites effectivement définies comme répréhensibles par la loi.

Un deuxième principe est que, pour être de bonnes lois, ces lois positives formulées par le pouvoir politique à l'intérieur d'une

société ne doivent pas retranscrire en termes positifs la loi naturelle, la loi religieuse ou la loi morale. Une loi pénale doit simplement représenter ce qui est utile pour la société. La loi définit comme répréhensible ce qui est nuisible à la société, définissant ainsi, négativement, ce qui lui est utile.

Le troisième principe se déduit naturellement des deux premiers : il faut une définition claire et simple du crime. Le crime n'est pas quelque chose d'apparenté au péché et à la faute ; c'est quelque chose qui fait tort à la société ; c'est un dommage social, un trouble, un dérangement pour toute la société.

Il y a aussi, par conséquent, une nouvelle définition du criminel. Le criminel est celui qui endommage, trouble la société. Le criminel est l'ennemi social. Nous trouvons cela très clairement chez tous ces théoriciens et aussi chez Rousseau, qui affirme que le criminel est celui qui a rompu le pacte social. Le criminel est un ennemi intérieur. Cette idée du criminel comme ennemi intérieur, comme individu qui, à l'intérieur de la société, a rompu le pacte qui s'était théoriquement établi, c'est une définition nouvelle et capitale dans l'histoire de la théorie du crime et de la pénalité.

Si le crime est un dommage social, si le criminel est l'ennemi de la société, comment la loi pénale doit-elle traiter ce criminel ou réagir à ce crime ? Si le crime est un trouble pour la société, si le crime n'a plus rien à voir avec la faute, avec la loi naturelle, divine, religieuse, il est clair que la loi pénale ne peut pas prescrire une vengeance, la rédemption d'un péché. La loi pénale doit seulement permettre la réparation du trouble causé à la société. La loi pénale doit être faite de telle manière que le dommage causé par l'individu à la société soit effacé ; si cela n'est pas possible, il faut que le dommage ne puisse plus être recommencé par l'individu en question ou par un autre. La loi pénale doit réparer le mal ou empêcher que des maux semblables puissent être commis contre le corps social.

De là découlent, pour ces théoriciens, quatre types possibles de punition. Premièrement, la punition exprimée dans l'affirmation : « Vous avez rompu le pacte social, vous n'appartenez plus au corps social, vous vous êtes vous-même placé en dehors de l'espace de la légalité ; nous vous expulserons de l'espace social où cette légalité fonctionne. » C'est l'idée, rencontrée fréquemment chez ces auteurs – Beccaria, Bentham, etc. –, qu'au fond la punition idéale serait simplement d'expulser les personnes, de les exiler, de les bannir ou de les déporter. C'est la déportation.

La deuxième possibilité est une espèce d'exclusion sur place. Son mécanisme n'est plus celui de la déportation matérielle, du transfert

hors de l'espace social, mais de l'isolement à l'intérieur de l'espace moral, psychologique, public constitué par l'opinion. C'est l'idée de punition au niveau du scandale, de la honte, de l'humiliation de celui qui a commis une infraction. On publie sa faute, on montre sa personne en public, on suscite dans le public une réaction d'aversion, de mépris, de condamnation. C'était cela la peine. Beccaria et d'autres ont inventé des mécanismes pour provoquer la honte et l'humiliation.

La troisième peine est la réparation du dommage social : le travail forcé. Elle consiste à forcer les personnes à une activité utile à l'État ou à la société, de telle manière que le dommage causé soit compensé. On a ainsi une théorie du travail forcé.

Enfin, en quatrième lieu, la peine consiste à faire que le dommage ne puisse pas être commis de nouveau ; à faire que l'individu en question ou d'autres ne puissent plus avoir envie de causer à la société le dommage qui a été précédemment occasionné ; à leur faire éprouver de la répugnance pour le crime qu'ils ont commis. Pour obtenir ce résultat, la peine idéale, qui s'y ajuste exactement, c'est la peine du talion. On tue celui qui a tué, on prend les biens de celui qui a volé ; celui qui a commis un viol droit, pour certains théoriciens du XVIIIe siècle, subir quelque chose de semblable.

Voilà, donc, une batterie de peines : déportation, travail forcé, honte, scandale public et peine du talion. Des projets effectivement présentés non seulement par des théoriciens purs comme Beccaria, mais aussi par des législateurs comme Brissot et Le Peletier de Saint-Fargeau, qui ont participé à l'élaboration du premier Code pénal révolutionnaire. On était déjà assez avancé dans l'organisation de la pénalité centrée sur l'infraction pénale et sur l'infraction à une loi représentant l'utilité publique. Tout dérive de là, même le cadre des peines et le mode par lequel elles sont appliquées.

On a ainsi ces projets, ces textes et même ces décrets adoptés par les Assemblées. Mais, si nous observons ce qui s'est réellement passé, comment a fonctionné la pénalité quelque temps après, autour de 1820, au moment de la Restauration en France et de la Sainte-Alliance en Europe, nous remarquons que le système des peines adopté par les sociétés industrielles en voie de formation, en voie de développement, a été entièrement différent de ce qui avait été projeté quelques années auparavant. Non pas que la pratique ait démenti la théorie, mais elle s'est détournée rapidement des principes théoriques que nous trouvons chez Beccaria et chez Bentham.

Reprenons le système des peines. La déportation a disparu assez rapidement ; le travail forcé a été généralement une peine purement

symbolique dans sa fonction de réparation; les mécanismes du scandale ne sont jamais arrivés à être mis en pratique; la peine du talion a disparu rapidement, ayant été dénoncée comme archaïque pour une société suffisamment développée.

Ces projets bien précis de pénalité ont été remplacés par une peine assez curieuse, dont Beccaria avait parlé légèrement et que Brissot mentionnait de façon bien marginale : il s'agit de l'emprisonnement, de la prison.

La prison n'appartient pas au projet théorique de la réforme de la pénalité au XVIIIe siècle. Elle surgit au début du XIXe siècle, comme une institution de fait, presque sans justification théorique.

Non seulement la prison – peine qui va se généraliser effectivement au XIXe siècle – n'était pas prévue dans le programme du XVIIIe siècle, mais encore la législation pénale va subir une inflexion formidable par rapport à ce qui était établi dans la théorie.

En effet, la législation pénale, dès le début du XIXe siècle, et de façon de plus en plus rapide et accélérée pendant tout le siècle, va se détourner de ce que nous pouvons appeler l'utilité sociale; elle ne cherchera plus à viser ce qui est socialement utile, mais, au contraire, elle cherchera à s'ajuster à l'individu. Nous pouvons citer comme exemple les grandes réformes de la législation pénale en France et dans d'autres pays européens entre 1825 et 1850-1860, et qui consistent dans l'organisation de ce que nous appelons les circonstances atténuantes : le fait que l'application rigoureuse de la loi, telle qu'elle se trouve dans le Code, peut être modifiée par détermination du juge ou du jury et en fonction de l'individu en jugement. Le principe d'une loi universelle ne représentant que les intérêts sociaux est considérablement faussé par l'utilisation des circonstances atténuantes, qui vont avoir une importance de plus en plus grande. En outre, la pénalité qui se développe au XIXe siècle se propose de moins en moins de définir de façon abstraite et générale ce qui est nuisible à la société, d'écarter les individus qui sont nuisibles à la société ou de les empêcher de recommencer. La pénalité, au XIXe siècle, a en vue, d'une manière de plus en plus insistante, moins la défense générale de la société que le contrôle et la réforme psychologique et morale des attitudes et du comportement des individus. C'est une forme de pénalité totalement différente de celle qui était prévue au XVIIIe siècle, dans la mesure où le grand principe de la pénalité était, pour Beccaria, celui selon lequel il n'y aurait pas de punition sans une loi explicite et sans un comportement explicite violant cette loi. Tant qu'il n'y aurait pas de loi et d'infraction explicite, il ne pourrait pas y avoir de punition. C'était le principe fondamental de Beccaria.

Toute la pénalité du XIXe siècle devient un contrôle, non pas tant sur ce que font les individus – est-ce conforme ou non à la loi? –, mais sur ce qu'ils peuvent faire, de ce qu'ils sont capables de faire, de ce qu'ils sont sujets à faire, de ce qu'ils sont dans l'imminence de faire.

Ainsi, la grande notion de la criminologie et de la pénalité, vers la fin du XIXe siècle, a été la scandaleuse notion, en termes de théorie pénale, de *dangerosité*. La notion de *dangerosité* signifie que l'individu doit être considéré par la société au niveau de ses virtualités, et non pas au niveau de ses actes; non pas au niveau des infractions effectives à une loi effective, mais ***au niveau des virtualités de comportement qu'elles représentent.***

Le dernier point capital que la théorie pénale met en question plus fortement encore que Beccaria est que, pour assurer le contrôle des individus – ce qui n'est plus une réaction pénale à ce qu'ils ont fait, mais un contrôle de leur comportement au moment même où celui-ci s'ébauche –, l'institution pénale ne peut plus être entièrement dans les mains d'un pouvoir autonome, le pouvoir judiciaire.

On arrive ainsi à la contestation de la grande séparation attribuée à Montesquieu, ou du moins formulée par lui, entre pouvoir judiciaire, pouvoir exécutif et pouvoir législatif. Le contrôle des individus, cette espèce de contrôle pénal punitif des individus au niveau de leurs virtualités, ne peut pas être effectué par la justice elle-même, mais par une série d'autres pouvoirs latéraux, en marge de la justice, comme la police et tout un réseau d'institutions de surveillance et de correction : la police pour la surveillance, les institutions psychologiques, psychiatriques, criminologiques, médicales, pédagogiques pour la correction. C'est ainsi que, au XIXe siècle, se développe autour de l'institution judiciaire, et pour lui permettre d'assumer la fonction de contrôle des individus au niveau de leur *dangerosité*, une gigantesque série d'institutions qui vont encadrer les individus au long de leur existence : institutions pédagogiques comme l'école; psychologiques ou psychiatriques comme l'hôpital, l'asile, la police... Tout ce réseau d'un pouvoir qui n'est pas judiciaire doit remplir l'une des fonctions que la justice s'attribue à ce moment : non plus celle de punir les infractions des individus, mais celle de corriger leurs virtualités.

Nous entrons ainsi dans l'âge de ce que j'appellerais l'orthopédie sociale. Il s'agit d'une forme de pouvoir, d'un type de société que je désigne comme société disciplinaire par opposition aux sociétés proprement pénales que nous avions connues auparavant. C'est l'âge du contrôle social. Parmi les théoriciens que j'ai cités tout à l'heure, il y

a quelqu'un qui, d'une certaine façon, a prévu et présenté une sorte de schéma de cette société de surveillance, de la grande orthopédie sociale. Il s'agit de Bentham. Je demande des excuses aux historiens de la philosophie pour cette affirmation, mais je crois que Bentham est plus impottant pour notre société que Kant ou Hegel. On devrait lui rendre hommage dans chacune de nos sociétés. C'est lui qui a programmé, défini et décrit de la manière la plus précise les formes de pouvoir dans lesquelles nous vivons, et qui a présenté un merveilleux et célèbre petit modèle de cette société de l'orthopédie généralisée : le fameux *panoptique* *. Une forme d'architecture qui permet un type de pouvoir de l'esprit sur l'esprit; une espèce d'institution qui doit valoir pour les écoles, les hôpitaux, les prisons, les maisons de correction, les hospices, les usines.

Le *panoptique* est un édifice en forme d'anneau, au milieu duquel il y a une cour, avec une tour au centre. L'anneau se divise en petites cellules qui donnent aussi bien sur l'intérieur que sur l'extérieur. Dans chacune de ces petites cellules, il y a, selon le but de l'institution, un enfant apprenant à écrire, un ouvrier travaillant, un prisonnier se corrigeant, un fou actualisant sa folie. Dans la tour centrale, il y a un surveillant. Comme chaque cellule donne à la fois sur l'intérieur et sur l'extérieur, le regard du surveillant peut traverser toute la cellule; il n'y a aucun point d'ombre, et, par conséquent, tout ce que fait l'individu est exposé au regard d'un surveillant qui observe à travers les persiennes, les guichets semi-fermés, de façon à pouvoir tout voir, sans que personne, en revanche, ne puisse le voir. Pour Bentham, cette petite et merveilleuse ruse architectonique pouvait être utilisée par une série d'institutions. Le *panoptique* est l'utopie d'une société et d'un type de pouvoir qui est, au fond, la société que nous connaissons actuellement, utopie qui s'est effectivement réalisée. Ce type de pouvoir peut parfaitement recevoir le nom de panoptisme. Nous vivons dans une société où règne le panoptisme.

Le panoptisme est une forme de pouvoir qui repose non plus sur une enquête, mais sur quelque chose de totalement différent que j'appellerai l'examen. L'enquête était une procédure par laquelle, dans la pratique judiciaire, on cherchait à savoir ce qui s'était passé. Il s'agissait de réactualiser un événement passé à travers les témoignages présentés par des personnes qui, pour une raison ou une

* Bentham (J.), *Panoptique. Mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection, et nommément des maisons de force*, Paris, Imprimerie nationale, 1791 (réédité par Pierre Belfond, 1977).

autre, par leur savoir ou par le fait d'avoir été présentes à l'événement, étaient tenues pour aptes à savoir.

Avec le panoptique va se produire quelque chose de totalement différent; il n'y a plus d'enquête, mais surveillance, examen. Il ne s'agit plus de reconstituer un événement, mais quelque chose, ou plutôt quelqu'un qu'on doit surveiller sans interruption et totalement. Surveillance permanente des individus par quelqu'un qui exerce sur eux un pouvoir – instituteur, chef d'atelier, médecin, psychiatre, directeur de prison – et qui, tant qu'il exerce le pouvoir, a la possibilité aussi bien de surveiller que de constituer, sur ceux qu'il surveille, à leur sujet, un savoir. Un savoir qui a maintenant pour caractéristique non plus de déterminer si quelque chose s'est passé ou non, mais de déterminer si un individu se conduit ou non comme il faut, en conformité ou non à la règle, s'il progresse ou non. Ce nouveau savoir ne s'organise plus autour des questions : « Ceci a été fait? Qui l'a fait? »; il ne s'ordonne plus en termes de présence ou d'absence, d'existence ou de non-existence. Il s'ordonne autour de la norme, en termes de ce qui est normal ou non, correct ou non, de ce qu'on doit faire ou non.

On a donc, par opposition au grand savoir de l'enquête – organisé au milieu du Moyen Âge à travers la confiscation étatique de la justice, qui consistait à obtenir les instruments de réactualisation des faits à travers le témoignage –, un nouveau savoir, de type totalement différent, un savoir de surveillance, d'examen, organisé autour de la norme par le contrôle des individus au long de leur existence. Celle-ci est la base du pouvoir, la forme du savoir-pouvoir qui va donner lieu non pas aux grandes sciences de l'observation, comme dans le cas de l'enquête, mais à ce que nous appelons « sciences humaines » : psychiatrie, psychologie, sociologie.

J'aimerais maintenant analyser comment cela s'est passé. Comment on est arrivé à avoir, d'une part, une théorie pénale déterminée qui programmait clairement un certain nombre de choses et, d'autre part, une pratique réelle, sociale qui a conduit à des résultats totalement différents.

Je prendrai successivement deux exemples, qui se trouvent parmi les plus importants et déterminants de ce processus : celui de l'Angleterre et celui de la France. Je laisserai de côté l'exemple des États-Unis, qui est aussi important. J'aimerais montrer comment en France, et surtout en Angleterre, a existé une série de mécanismes de contrôle; contrôle de la population, contrôle permanent du comportement des individus. Ces mécanismes se sont formés obscurément pendant le XVIIIe siècle pour répondre à un certain nombre de

besoins et, assumant de plus en plus d'importance, ils se sont finalement étendus à toute la société et se sont imposés à la pratique pénale. Cette nouvelle théorie n'était pas capable de rendre compte de ces phénomènes de surveillance qui sont nés totalement en dehors d'elle, elle n'était pas capable de les programmer. On pourrait même dire que la théorie pénale du XVIIIe siècle ratifie une pratique judiciaire qui s'est formée au Moyen Âge : l'étatisation de la justice. Beccaria pense dans les termes d'une justice étatisée *. Bien qu'il ait été, en un certain sens, un grand réformateur, il n'a pas vu naître, à côté et en dehors de cette justice étatisée, des processus de contrôle qui seront le véritable contenu de la nouvelle pratique pénale.

Quels sont ces mécanismes de contrôle, d'où viennent-ils et à quoi répondent-ils? Prenons l'exemple de l'Angleterre. Depuis la seconde moitié du XVIII[e] siècle se sont formés, à des niveaux relativement bas de l'échelle sociale, des groupes spontanés de personnes qui s'attribuaient, sans aucune délégation d'un pouvoir supérieur, la tâche de maintenir l'ordre et de créer, pour eux-mêmes, de nouveaux instruments pour assurer l'ordre. Ces groupes étaient nombreux et ont proliféré pendant tout le XVIII[e] siècle.

Suivant un ordre chronologique, il y a eu, en premier lieu, les communautés religieuses dissidentes de l'anglicanisme – les quakers, les méthodistes –, qui se chargeaient d'organiser leur propre police. C'est ainsi que, parmi les méthodistes, Wesley, par exemple, rendait visite aux communautés méthodistes, en voyage d'inspection, un peu comme les évêques du haut Moyen Âge. Tous les cas de désordre : ivresse, adultère, refus de travailler, lui étaient soumis. Les sociétés d'amis d'inspiration quaker fonctionnaient de façon semblable. Toutes ces sociétés avaient la double tâche de surveillance et d'assistance. Elles s'attribuaient la tâche d'assister ceux qui ne possédaient pas de moyens de subsistance, ceux qui ne pouvaient pas travailler parce qu'ils étaient trop vieux, infirmes, malades mentaux. Mais, en même temps qu'elles les assistaient, elles s'attribuaient la possibilité et le droit d'observer dans quelles conditions était donnée l'assistance : observer si l'individu qui ne travaillait pas était effectivement malade, si sa pauvreté et sa misère n'étaient pas dues à la débauche, à l'ivresse, aux vices. Il s'agissait donc de groupes de surveillance spontanée, avec une origine, un fonctionnement et une idéologie profondément religieux.

Il y a eu, en second lieu, à côté de ces communautés proprement

* Beccaria (C. de), *Dei Delitti e delle Pene*, Milan, 1764 (*Traité des délits et des peines*, trad. Collin de Plancy, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1979).

Michel Foucault, Dits et écrits 1974

religieuses, des sociétés qui leur étaient apparentées, quoique en gardant une certaine distance, un certain éloignement. Par exemple, à la fin du XVII[e] siècle, en 1692 en Angleterre, il y a eu la fondation d'une société qui s'appelait, de façon assez caractéristique, Société pour la réforme des manières (du comportement, de la conduite). Il s'agit d'une société très importante qui avait, à l'époque de Guillaume III, cent filiales en Angleterre et dix en Irlande, rien que dans la ville de Dublin. Cette société, qui a disparu au XVIII[e] siècle et a reparu, sous l'influence de Wesley, dans la seconde moitié du siècle, se proposait de réformer les manières : faire respecter le dimanche (c'est, en grande partie, à l'action de ces grandes sociétés que nous devons l'*exciting* dimanche anglais), empêcher le jeu, l'ivresse, réprimer la prostitution, l'adultère, les imprécations, les blasphèmes, tout ce qui pouvait manifester un mépris à l'égard de Dieu. Il s'agissait, comme dit Wesley dans ses sermons, d'empêcher la classe la plus basse et la plus vile de profiter des jeunes sans expérience et de leur extorquer leur argent.

Vers la fin du XVIII[e] siècle, cette société a été dépassée en importance par une autre, inspirée par un évêque et certains aristocrates de la Cour, appelée Société de la proclamation pour avoir obtenu du roi une proclamation pour l'encouragement de la piété et de la vertu. Cette société, en 1802, se transforme et reçoit le titre caractéristique de Société pour la suppression du vice, son objectif étant de faire respecter le dimanche, d'empêcher la circulation de livres licencieux et obscènes, d'intenter des actions en justice contre la mauvaise littérature et de faire fermer les maisons de jeu et de prostitution. Cette société, encore que de fonctionnement essentiellement moral, proche des groupes religieux, était déjà, cependant, un peu laïcisée.

En troisième lieu nous rencontrons au XVIII[e] siècle, en Angleterre, d'autres groupes plus intéressants et plus inquiétants : groupes d'autodéfense de caractère paramilitaire. Ils ont surgi en réponse aux premières grandes agitations sociales, non encore prolétaires, aux grands mouvements politiques, sociaux, avec encore une forte connotation religieuse, de la fin du siècle, particulièrement ceux des partisans de lord Gordon. En réponse à ces grandes agitations populaires, les milieux les plus fortunés, l'aristocratie, la bourgeoisie, s'organisent en groupes d'autodéfense. C'est ainsi qu'une série d'associations – l'Infanterie militaire de Londres, la Compagnie de l'artillerie – s'organisent spontanément, sans appui ou avec l'appui latéral du pouvoir. Elles ont pour fonction de faire régner l'ordre politique, pénal, ou simplement l'ordre, dans un quartier, une ville, une région ou un comté.

Dernière catégorie, les sociétés proprement économiques. Les grandes compagnies, les grandes sociétés commerciales s'organisent en sociétés de police, de police privée, pour défendre leur patrimoine, leur stock, leurs marchandises, les bateaux ancrés dans le port de Londres, contre les émeutiers, le banditisme, le pillage quotidien, les petits voleurs. Ces polices quadrillaient les quartiers de Londres ou de grandes villes comme Liverpool, avec des organisations privées.

Ces sociétés répondaient à un besoin démographique ou social, à l'urbanisation, au grand déplacement des populations de la campagne vers les villes; elles répondaient aussi, et nous reviendrons sur ce sujet, à une transformation économique importante, à une nouvelle forme d'accumulation de la richesse, dans la mesure où, quand la richesse commence à s'accumuler sous la forme de stocks, de marchandises emmagasinées, de machines, il devient nécessaire de faire garder, surveiller et garantir sa sécurité; elles répondaient, enfin, à une nouvelle situation politique, aux nouvelles formes des révoltes populaires qui, d'origine essentiellement paysanne aux XVIe et XVIIe siècles, deviennent maintenant de grandes révoltes urbaines populaires et, par la suite, prolétaires.

Il est intéressant d'observer l'évolution de ces associations spontanées dans l'Angleterre du XVIIIe siècle. Il y a un triple déplacement tout au long de cette histoire.

Considérons le premier déplacement. Au départ, ces groupes étaient presque populaires, de la petite bourgeoisie. Les quakers et les méthodistes de la fin du XVIIe et du début du XVIIIe siècle, qui s'organisaient pour essayer de supprimer les vices, de réformer les manières, étaient des petits-bourgeois qui se groupaient dans le dessein de faire évidemment régner l'ordre entre eux et autour d'eux. Mais cette volonté de faire régner l'ordre était, au fond, une façon d'échapper au pouvoir politique, car celui-ci détenait un instrument formidable, terrifiant et sanguinaire : sa législation pénale. Dans plus de trois cents cas, en effet, on pouvait être pendu. Cela signifiait qu'il était très facile pour le pouvoir, pour l'aristocratie, pour ceux qui détenaient l'appareil judiciaire, d'exercer des pressions terribles sur les couches populaires. On comprend comment les groupes religieux dissidents avaient intérêt à essayer d'échapper à ce pouvoir judiciaire si sanguinaire et menaçant.

Pour échapper à ce pouvoir judiciaire, les individus s'organisaient en sociétés de réforme morale, interdisaient l'ivresse, la prostitution, le vol, tout ce qui permettait au pouvoir d'attaquer le groupe, de le détruire, de se servir d'un prétexte quelconque pour envoyer à

l'échafaud. Il s'agit, donc, plutôt de groupes d'autodéfense contre la loi que de groupes de surveillance effective. Ce renforcement de la pénalité autonome était une manière d'échapper à la pénalité étatique.

Or, au cours du XVIIIe siècle, ces groupes vont changer d'insertion sociale et vont abandonner de plus en plus leur recrutement populaire ou petit-bourgeois. À la fin du XVIIIe siècle, ce sont l'aristocratie, les évêques, les personnes les plus riches qui vont susciter ces groupes d'autodéfense morale, ces ligues pour la suppression des vices.

On a ainsi un déplacement social qui indique parfaitement comment cette entreprise de réforme morale cesse d'être une autodéfense pénale pour devenir, au contraire, un renforcement du pouvoir de l'autorité pénale elle-même. À côté du redoutable instrument pénal qu'il possède, le pouvoir va s'attribuer ces instruments de pression, de contrôle. Il s'agit, d'une certaine façon, d'un mécanisme d'étatisation des groupes de contrôle.

Le second déplacement consiste en ceci : alors que, dans le premier groupe, il s'agissait de faire régner un ordre moral différent de la loi, qui permettrait aux individus d'échapper à la loi, à la fin du XVIIIe siècle, ces groupes – maintenant contrôlés, animés par les aristocrates et les personnes riches – ont pour but essentiel d'obtenir du pouvoir politique de nouvelles lois qui ratifieront cet effort moral. On a ainsi un déplacement de la moralité à la pénalité.

En troisième lieu, on peut dire que, dès lors, ce contrôle moral va être exercé par les classes supérieures, par les détenteurs du pouvoir, par le pouvoir lui-même sur les couches inférieures, plus pauvres, les couches populaires. Il devient ainsi un instrument de pouvoir des classes riches sur les classes pauvres, des classes qui exploitent sur les classes exploitées, ce qui confère une nouvelle polarité politique et sociale à ces instances de contrôle. Je citerai un texte, daté de 1804, de la fin de cette évolution que j'essaie d'esquisser, écrit par un évêque nommé Watson, qui prêchait devant la Société pour la suppression du vice : « Les lois sont bonnes, mais, malheureusement, elles sont transgressées par les classes inférieures. Les classes supérieures, certainement, ne les prennent pas très en considération. Mais ce fait n'aurait pas d'importance si les classes supérieures ne servaient pas d'exemple aux classes inférieures *. »

* Watson (R. ; évêque de Llandaff), *A Sermon Preached Before the Society for the Suppression of Vice, in the Parish Church of St George* (3 mai 1804), Londres, Printed for the Society for the Suppression of Vice, 1804. La Société pour la suppression du vice et l'enseignement de la religion succède en 1802 à la Société pour la proclamation contre le vice et l'immoralité, fondée en 1787 pour soutenir la proclamation de Georges III.

Impossible d'être plus clair : les lois sont bonnes, bonnes pour les pauvres; malheureusement, les pauvres échappent aux lois, ce qui est vraiment détestable. Les riches aussi échappent aux lois, néanmoins cela n'a aucune importance, car les lois n'ont pas été faites pour eux. Cependant, cela a pour conséquence que les pauvres suivent l'exemple des riches pour ne pas respecter les lois. De là que l'évêque Watson dise aux riches : « Je vous demande de suivre ces lois qui n'ont pas été faites pour vous, car ainsi il y aura au moins la possibilité de contrôle et de surveillance des classes plus pauvres. »

Dans cette étatisation progressive, dans ce déplacement des instances de contrôle des mains des groupes de la petite bourgeoisie essayant d'échapper au pouvoir à celles du groupe social qui détient effectivement le pouvoir, dans toute cette évolution, nous pouvons observer comment s'introduit et se diffuse, dans un système pénal étatisé – qui ignorait par définition la morale et prétendait couper les liens avec la moralité et la religion –, une moralité d'origine religieuse. L'idéologie religieuse, surgie et fomentée dans les petits groupes quakers, méthodistes, en Angleterre, à la fin du XVIIe siècle, vient maintenant pointer à l'autre pôle, à l'autre extrémité de l'échelle sociale, du côté du pouvoir, comme instrument d'un contrôle exercé du haut sur le bas. Autodéfense au XVIIe siècle; instrument de pouvoir au début du XIXe siècle. C'est le mécanisme du processus que nous pouvons observer en Angleterre.

En France, il s'est passé un processus assez différent. Cela s'explique par le fait que la France, pays de monarchie absolue, possédait un puissant appareil d'État que l'Angleterre au XVIIIe siècle ne possédait déjà plus, dans la mesure où il avait été en partie ébranlé par la révolution bourgeoise du XVIIe siècle. L'Angleterre s'était libérée de cette monarchie absolue, brûlant cette étape dans laquelle la France est restée pendant cent cinquante ans.

Ce puissant appareil d'État monarchique en France s'appuyait sur un double instrument : un instrument judiciaire classique – les parlements, les cours – et un instrument parajudiciaire, la police, dont l'invention est le privilège de la France. Une police qui comprenait les intendants, le corps de police montée, les lieutenants de police; qui était dotée d'instruments architecturaux comme la Bastille, Bicêtre, les grandes prisons; qui possédait aussi ses aspects institutionnels, comme les curieuses *lettres de cachet* *.

* En français dans le texte *(N.d.T.)*. Dans la suite du texte, par commodité, l'italique a été supprimé. Voir *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille* (présenté par A. Farge et M. Foucault), Paris, Gallimard-Julliard, coll. « Archives », n° 91, 1982.

La lettre de cachet n'était pas une loi ou un décret, mais un ordre du roi qui concernait une personne, individuellement, l'obligeant à faire quelque chose. On pouvait même obliger quelqu'un à se marier par lettre de cachet. Dans la plupart des cas, néanmoins, elle était un instrument de punition.

On pouvait exiler quelqu'un par lettre de cachet, le priver de certaines fonctions, l'emprisonner. Elle était l'un des grands instruments de pouvoir de la monarchie absolue. Les lettres de cachet ont été beaucoup étudiées en France et il est devenu commun de les classer comme quelque chose de redoutable, instrument de l'arbitraire royal s'abattant sur quelqu'un comme un coup de foudre, pouvant l'emprisonner pour toujours. Il faut être plus prudent et dire que les lettres de cachet n'ont pas fonctionné seulement de cette façon. De même que nous avons vu que les sociétés de moralité étaient une manière d'échapper au droit, de même nous pouvons observer, au sujet des lettres de cachet, un jeu assez curieux.

En examinant les lettres de cachet envoyées par le roi en quantité assez nombreuse, on remarque que, dans la plupart des cas, ce n'était pas lui qui prenait la décision de les envoyer. Il le faisait dans certains cas, pour les affaires d'État. Mais la plupart de ces lettres – des dizaines de milliers de lettres de cachet ont été envoyées par la monarchie – étaient en vérité sollicitées par des individus divers : maris outragés par leurs épouses, pères de famille mécontents de leurs enfants, familles qui voulaient se débarrasser d'un individu, communautés religieuses troublées par quelqu'un, communes mécontentes de leur curé. Tous ces individus ou petits groupes demandaient à l'intendant du roi une lettre de cachet; celui-ci faisait une enquête pour savoir si la demande était justifiée. Quand c'était le cas, il écrivait au ministre du roi chargé de l'affaire, lui demandant d'envoyer une lettre de cachet permettant à quelqu'un de faire arrêter sa femme qui le trompait, son fils prodigue, sa fille qui se prostituait ou le curé du village qui ne faisait pas montre de bonne conduite. De sorte que la lettre de cachet se présentait – sous son aspect d'instrument terrible de l'arbitraire royal – comme investie d'une espèce de contre-pouvoir, pouvoir qui venait d'en bas et qui permettait à des groupes, à des communautés, à des familles ou à des individus d'exercer un pouvoir sur quelqu'un. C'étaient des instruments de contrôle, d'une certaine façon spontanée, de contrôle par en bas que la société, la communauté exerçait sur elle-même. La lettre de cachet consistait donc en une façon de régler la moralité quotidienne de la vie sociale, une manière pour le groupe ou les groupes – familiaux, religieux, paroissiaux, régionaux, locaux – d'assurer leur propre contrôle policier et leur propre ordre.

Observant les conduites qui suscitaient la demande de lettre de cachet et qui étaient sanctionnées par elle, on peut distinguer trois catégories.

En premier lieu, la catégorie de ce qu'on pourrait appeler les conduites d'immoralité : débauche, adultère, sodomie, ivresse. De telles conduites provoquaient de la part des familles et des communautés une demande de lettre de cachet qui était immédiatement acceptée. On a donc ici la répression morale.

En deuxième lieu, il y a les lettres de cachet envoyées pour sanctionner des conduites religieuses jugées dangereuses et dissidentes. C'est de cette façon qu'on arrêtait les sorciers qui, depuis longtemps, ne mouraient plus sur les bûchers.

En troisième lieu, il est intéressant de remarquer qu'au XVIII[e] siècle les lettres de cachet ont été assez utilisées dans des cas de conflits du travail. Quand les employeurs, les patrons ou les maîtres n'étaient pas satisfaits de leurs apprentis ou de leurs ouvriers dans les corporations, ils pouvaient s'en débarrasser en les expulsant ou, dans des cas plus rares, en sollicitant une lettre de cachet.

La première grève de l'histoire de France qui peut être ainsi caractérisée est celle des horlogers, en 1724. Les patrons horlogers ont réagi contre elle en localisant ceux qu'ils considéraient comme les leaders et ont ensuite écrit au roi en demandant une lettre de cachet qui a été envoyée aussitôt. Quelque temps après, le ministre du roi a voulu annuler la lettre de cachet et libérer les ouvriers grévistes. Ce fut la corporation des horlogers elle-même qui a alors sollicité du roi de ne pas libérer les ouvriers et de maintenir la lettre de cachet.

Nous voyons donc comment les contrôles sociaux, relatifs ici non plus à la moralité ou à la religion, mais aux problèmes de travail, s'exercent par en bas et par l'intermédiaire du système des lettres de cachet sur la population ouvrière qui est en train d'apparaître.

Dans le cas où la lettre de cachet était punitive, elle avait pour résultat l'emprisonnement de l'individu. Il est intéressant de remarquer que la prison n'était pas une peine légale dans le système pénal des XVII[e] et XVIII[e] siècles. Les juristes sont parfaitement clairs à cet égard. Ils affirment que, quand la loi punit quelqu'un, la punition sera la condamnation à mort, à être brûlé, à être écartelé, à être marqué, à être banni, à payer une amende. La prison n'est pas une peine.

La prison, qui va devenir la grande peine du XIX[e] siècle, a son origine précisément dans cette pratique parajudiciaire de la lettre de cachet, d'utilisation du pouvoir royal par le contrôle spontané des groupes. Quand une lettre de cachet était envoyée contre quelqu'un, ce quelqu'un n'était ni pendu, ni marqué, ni n'avait à payer une amende. Il était mis en prison et devait y rester pour un temps non fixé d'avance. La lettre de cachet disait rarement que quelqu'un devait rester en prison pour six mois ou un an, par exemple. En général, elle déterminait que quelqu'un devait rester détenu jusqu'à nouvel ordre, et le nouvel ordre n'intervenait que quand la personne qui avait demandé la lettre de cachet affirmait que l'individu emprisonné s'était corrigé. Cette idée d'emprisonner pour corriger, de conserver la personne prisonnière jusqu'à ce qu'elle se corrige, cette idée paradoxale, bizarre, sans aucun fondement ou justification au niveau du comportement humain, a son origine précisément dans cette pratique.

Il apparaît aussi l'idée d'une pénalité qui a pour fonction non pas d'être une réponse à une infraction, mais de corriger les individus au niveau de leurs comportements, de leurs attitudes, de leurs dispositions, du danger qu'ils représentent, au niveau de leurs virtualités possibles. Cette forme de pénalité appliquée aux virtualités des individus, de pénalité qui cherche à les corriger par la réclusion et par l'internement n'appartient pas, à vrai dire, à l'univers du droit, ne naît pas de la théorie juridique du crime, n'est pas dérivée des grands réformateurs comme Beccaria. Cette idée d'une pénalité qui cherche à corriger en emprisonnant est une idée policière, née parallèlement à la justice, en dehors de la justice, dans une pratique des contrôles sociaux ou dans un système d'échanges entre la demande du groupe et l'exercice du pouvoir.

Je voudrais maintenant, après ces deux analyses, tirer quelques conclusions provisoires que je chercherai à utiliser dans la prochaine conférence.

Les données du problème sont les suivantes : comment l'ensemble théorique des réflexions sur le droit pénal, qui aurait dû conduire à certaines dispositions, a-t-il été en fait brouillé et recouvert par une pratique pénale totalement différente, qui a eu sa propre élaboration théorique au XIX[e] siècle, lorsque la théorie de la peine, de la criminologie a été reprise? Comment la grande leçon de Beccaria a-t-elle pu être oubliée, reléguée et finalement étouffée par une pratique de la pénalité totalement différente, fondée sur les individus, sur leurs comportements et leurs virtualités, avec la fonction de les corriger?

Il me semble que l'origine de cela se trouve dans une pratique extra-pénale. En Angleterre, ce sont les groupes eux-mêmes qui, pour échapper au droit pénal, se sont attribué des instruments de

contrôle qui ont finalement été confisqués par le pouvoir central. En France, où la structure du pouvoir politique était différente, les instruments étatiques établis au XVIIe siècle par le pouvoir royal pour contrôler l'aristocratie, la bourgeoisie et les émeutiers ont été réutilisés du bas vers le haut par des groupes sociaux.

C'est alors que se pose la question de savoir le pourquoi de ce mouvement, de ces groupes de contrôle, la question de savoir à quoi ils ont répondu. Nous avons vu à quels besoins originaires ils répondaient; mais pourquoi ont-ils eu ce destin, pourquoi ont-ils subi ce déplacement, pourquoi le pouvoir ou ceux qui le détenaient ont-ils repris ces mécanismes de contrôle situés au niveau le plus bas de la population?

Pour répondre, il faut prendre en considération un phénomène important : la nouvelle forme assumée par la production. Ce qui est à l'origine du processus que j'ai cherché à analyser, c'est la nouvelle forme matérielle de la richesse. À vrai dire, ce qui surgit en Angleterre à la fin du XVIIIe siècle, beaucoup plus qu'en France d'ailleurs, c'est le fait que la fortune, la richesse s'investit de plus en plus à l'intérieur d'un capital qui n'est plus purement et simplement monétaire. La richesse des XVIe et XVIIe siècles était essentiellement constituée par la fortune des terres, par les espèces monétaires ou éventuellement par les lettres de change que les individus pouvaient échanger. Au XVIIIe siècle apparaît une forme de richesse qui est maintenant investie à l'intérieur d'un nouveau type de matérialité, qui n'est plus monétaire : qui est investie dans les marchandises, les stocks, les machines, les ateliers, les matières premières, les marchandises qui doivent être expédiées. Et la naissance du capitalisme, ou la transformation et l'accélération de l'installation du capitalisme, va se traduire dans ce nouveau mode d'investissement matériel de la fortune. Or cette fortune constituée de stocks, de matières premières, d'objets importés, de machines, d'ateliers est directement exposée à la déprédation. Toute cette population de gens pauvres, de chômeurs, de personnes qui cherchent du travail a maintenant une sorte de contact direct, physique avec la fortune, avec la richesse. Le vol des navires, le pillage des magasins et des stocks, les déprédations dans les ateliers sont devenus courants à la fin du XVIIIe siècle en Angleterre. Et justement, le grand problème du pouvoir en Angleterre à cette époque est d'instaurer des mécanismes de contrôle qui permettent la protection de cette nouvelle forme matérielle de la richesse. On comprend donc pourquoi le créateur de la police en Angleterre, Colquhoun, était quelqu'un qui au départ a été commerçant, puis chargé par une compagnie de navigation

d'organiser un système pour surveiller les marchandises emmagasinées dans les docks de Londres. La police de Londres est née du besoin de protéger les docks, les entrepôts, les magasins, les stocks. C'est la première raison, beaucoup plus forte en Angleterre qu'en France, de l'apparition de la nécessité absolue de ce contrôle. En d'autres mots, c'est la raison pour laquelle ce contrôle, avec un fonctionnement de base presque populaire, a été repris en haut à un moment déterminé.

La seconde raison est qu'aussi bien en France qu'en Angleterre la propriété des terres va également changer de forme, avec la multiplication de la petite propriété, la division et la délimitation des propriétés. Le fait qu'à partir de là il n'y a plus de grands espaces déserts ou presque non cultivés, ni de terres communes sur lesquelles tous peuvent vivre, va diviser la propriété, la fragmenter, la fermer sur elle-même et exposer chaque propriétaire aux déprédations.

Et, surtout parmi les Français, il y aura cette perpétuelle idée fixe du pillage paysan, du pillage de la terre, de ces vagabonds et travailleurs agricoles fréquemment au chômage, dans la misère, vivant comme ils peuvent, volant des chevaux, des fruits, des légumes. L'un des grands problèmes de la Révolution française a été celui de faire disparaître ce type de rapine paysanne. Les grandes révoltes politiques de la seconde partie de la Révolution française dans la Vendée et en Provence ont été d'une certaine façon le résultat politique d'un malaise des petits paysans, des travailleurs agricoles qui ne trouvaient plus, dans ce nouveau système de division de la propriété, les moyens d'existence qu'ils avaient sous le régime des grandes propriétés agricoles.

Ce fut donc cette nouvelle distribution spatiale et sociale de la richesse industrielle et agricole qui a rendu nécessaire de nouveaux contrôles sociaux à la fin du XVIIIe siècle.

Ces nouveaux systèmes de contrôle social établis maintenant par le pouvoir, par la classe industrielle, par la classe des propriétaires ont été justement pris aux contrôles d'origine populaire ou semi-populaire, auxquels a été donnée une version autoritaire et étatique.

Cela est, à mon sens, l'origine de la société disciplinaire. J'essaierai d'expliquer dans la prochaine conférence comment ce mouvement – dont je n'ai montré que l'ébauche au XVIIIe siècle – a été institutionnalisé et est devenu une forme de relation politique interne de la société au XIXe siècle.

V

Dans la dernière conférence, j'ai cherché à définir ce que j'ai appelé le panoptisme. Le panoptisme est l'un des traits caractéristiques de notre société. C'est un type de pouvoir qui s'exerce sur les individus sous forme de surveillance individuelle et continuelle, sous forme de contrôle, de punition et de récompense, et sous forme de correction, c'est-à-dire de formation et de transformation des individus en fonction de certaines normes. Ce triple aspect du panoptisme – surveillance, contrôle et correction – semble être une dimension fondamentale et caractéristique des relations de pouvoir qui existent dans notre société.

Dans une société comme la société féodale, on ne trouve rien de semblable au panoptisme. Cela ne veut pas dire que, dans une société de type féodal ou dans les sociétés européennes du XVIIe siècle, il n'y ait pas eu des instances de contrôle social, de punition et de récompense. Cependant, la manière par laquelle celles-ci se distribuaient était complètement différente de la manière dont elles se sont installées à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe. Nous vivons aujourd'hui dans une société programmée au fond par Bentham, société panoptique, société où règne le panoptisme.

J'essaierai de montrer dans cette conférence que l'apparition du panoptisme comporte une espèce de paradoxe. Au moment même où il apparaît, ou, plus exactement, dans les années qui ont précédé immédiatement son apparition, nous voyons se former une certaine théorie du droit pénal, de la pénalité, de la punition, dont Beccaria est le représentant le plus important, laquelle se fonde essentiellement sur un légalisme strict. Cette théorie de la punition subordonne le fait de punir, la possibilité de punir à l'existence d'une loi explicite, à la constatation explicite d'une infraction à cette loi et finalement à une punition qui aurait pour fonction de réparer ou de prévenir, dans la mesure du possible, le tort que fait l'infraction à la société. Cette théorie légaliste, théorie proprement sociale, presque collectiviste, s'oppose entièrement au panoptisme. Dans le panoptisme, la surveillance des individus s'exerce au niveau non pas de ce qu'on fait, mais de ce qu'on est, au niveau non pas de ce qu'on a fait, mais de ce qu'on peut faire. Avec lui, la surveillance tend de plus en plus à individualiser l'auteur de l'acte, en cessant de considérer la nature juridique, la qualification pénale de l'acte lui-même. Le panoptisme s'oppose, donc, à la théorie légaliste qui s'était formée dans les années précédentes.

En fait, ce qui est important à observer et qui constitue un fait historique essentiel, c'est que cette théorie légaliste a été doublée

dans un premier moment, – et, ultérieurement, dissimulée et totalement obscurcie – par le panoptisme, qui s'était formé en marge ou à côté d'elle. C'est la naissance du panoptisme, qui se forme et qui est mû par une force de déplacement, depuis le XVIIe et jusqu'au XIXe siècle, et tout au long de l'espace social; c'est cette reprise par le pouvoir central des mécanismes populaires de contrôle qui caractérise l'évolution du XVIIe siècle et qui explique comment débute, à l'aube du XIXe siècle, l'ère du panoptisme qui va recouvrir toute la pratique et, jusqu'à un certain point, toute la théorie du droit pénal.

Pour justifier les thèses que je suis en train de présenter, j'aimerais me référer à certaines autorités. Les gens du début du XIXe siècle, ou du moins quelques-uns d'entre eux, n'ont pas ignoré l'apparition de ce que j'ai appelé, un peu arbitrairement, mais en tout cas en hommage à Bentham, le panoptisme. À vrai dire, plusieurs personnes ont réfléchi et ont été très intriguées par ce qui était en train de se passer à leur époque, par l'organisation de la pénalité ou de la morale étatique. Il y a un auteur, très important à l'époque, professeur à l'université de Berlin et collègue de Hegel, qui a écrit et publié, en 1830, un grand traité en plusieurs volumes intitulé *Leçons sur les prisons* *. Cet homme, nommé Julius, dont je vous recommande la lecture, et qui a fait pendant plusieurs années un cours à Berlin sur les prisons, est un personnage extraordinaire qui avait à certains moments un souffle presque hégélien.

Dans ses *Leçons sur les prisons*, il y a un passage qui dit : « Les architectes modernes sont en train de découvrir une forme qui n'était pas connue auparavant. Jadis, dit-il en se référant à la civilisation grecque, la grande préoccupation des architectes était de résoudre le problème de savoir comment rendre accessible le spectacle d'un événement, d'un geste, d'un seul individu au plus grand nombre possible de personnes. C'est le cas, dit Julius, du sacrifice religieux, événement unique auquel doit participer le plus grand nombre possible de personnes; c'est le cas aussi du théâtre qui dérive, d'ailleurs, du sacrifice; et des jeux du cirque, des orateurs et des discours. Or, dit-il, ce problème, présent dans la société grecque dans la mesure où celle-ci était une communauté qui participait aux événements forts qui formaient son unité – sacrifices religieux, théâtre ou discours politiques –, a continué à dominer la civilisation occidentale jusqu'à l'époque moderne. Le problème des églises est encore exactement le même. Tous doivent être présents

* Julius (N. H.), *Vorlesungen über die Gefängnisskunde*, Berlin, Stuhr, 1828 (*Leçons sur les prisons, présentées en forme de cours au public de Berlin en l'année 1827*, trad. Lagarmitte, Paris, F.G. Levrault, 1831).

ou tous doivent servir d'assistance dans le cas du sacrifice de la messe ou de la parole du prêtre. Actuellement, continue Julius, le problème fondamental qui se présente pour l'architecture moderne est l'inverse. On veut faire que le plus grand nombre de personnes soit offert comme spectacle à un seul individu chargé de les surveiller *. »

En écrivant cela, Julius pensait au panoptique de Bentham et, d'une façon générale, à l'architecture des prisons et, jusqu'à un certain point, des hôpitaux, des écoles. Il se référait au problème d'une architecture non plus du spectacle, comme celle de la Grèce, mais d'une architecture de la surveillance, qui permet à un seul regard de parcourir le plus grand nombre de visages, de corps, d'attitudes, le plus grand nombre de cellules possibles. « Or, dit Julius, l'apparition de ce problème architectural est corrélative de la disparition d'une société qui vivait sous la forme d'une communauté spirituelle et religieuse et de l'apparition d'une société étatique. L'État se présente comme une certaine disposition spatiale et sociale des individus, dans laquelle tous sont soumis à une seule surveillance. » En concluant son exposé sur ces deux types d'architecture, Julius affirme qu' « il ne s'agit pas d'un simple problème d'architecture et [que] cette différence est capitale dans l'histoire de l'esprit humain » **.

Julius n'a pas été le seul en son temps à s'apercevoir de ce phénomène d'inversion du spectacle en surveillance ou de la naissance d'une société du panoptisme. Dans beaucoup de textes, on trouve des analyses du même type. Je ne citerai que l'un de ces textes, écrit par Treilhard, conseiller d'État, juriste de l'Empire, et qui est la présentation du *Code d'instruction criminelle* de 1808. Dans ce texte, Treilhard affirme : « Le Code d'instruction criminelle que je vous présente constitue une véritable nouveauté non seulement dans l'histoire de la justice, de la pratique judiciaire, mais dans celle des sociétés humaines. Avec lui nous donnons au procureur, qui représente le pouvoir étatique ou le pouvoir social face aux accusés, un rôle complètement nouveau ***. » Et Treilhard utilise une métaphore : le procureur ne doit pas avoir comme seule fonction celle de poursuivre les individus ayant commis des infractions; sa fonction principale et première doit être de surveiller les individus avant même que l'infraction soit commise. Le procureur n'est pas

* *Leçons sur les prisons*, t. I, pp. 384-386.

** *Ibid.*, p. 384.

*** Treilhard (J.-B.), *Exposé des motifs des lois composant le Code d'instruction criminel*, Paris, Hacquart, 1808, p. 2.

seulement l'agent de la loi qui agit quand celle-ci est violée; le procureur est avant tout un regard, un œil perpétuellement ouvert sur la population. L'œil du procureur doit transmettre les renseignements à l'œil du procureur général, qui, à son tour, les transmet au grand œil de la surveillance, qui était, à l'époque, le ministre de la Police. Ce dernier transmet les renseignements à l'œil de celui qui se trouve au point le plus haut de la société : l'Empereur, qui, précisément à l'époque était symbolisé par un œil. L'Empereur est l'œil universel tourné sur la société dans toute son extension. Œil assisté par une série de regards, disposés en forme de pyramide à partir de l'œil impérial, et qui surveillent toute la société. Pour Treilhard, pour les légistes de l'Empire, pour ceux qui ont fondé le droit pénal français – lequel a eu, malheureusement, beaucoup d'influence dans le monde entier –, cette grande pyramide de regards constituait la nouvelle forme de justice.

Je n'analyserai pas ici toutes les institutions dans lesquelles sont actualisées ces caractéristiques du panoptisme, propres à la société moderne, industrielle, capitaliste. J'aimerais simplement appréhender ce panoptisme, cette surveillance à la base, à l'endroit où il apparaît peut-être moins clairement, où il est le plus éloigné du centre de la décision, du pouvoir de l'État; montrer comment ce panoptisme existe, au niveau le plus simple et dans le fonctionnement quotidien des institutions qui encadrent la vie et les corps des individus; le panoptisme au niveau, donc, de l'existence individuelle.

En quoi consistait et surtout à quoi servait le panoptisme? Je vais proposer une devinette. Je présenterai le règlement d'une institution qui a réellement existé dans les années 1840-1845 en France, au début donc de la période que je suis en train d'analyser. Je donnerai le règlement sans dire si c'est une usine, une prison, un hôpital psychiatrique, un couvent, une école, une caserne; il faut deviner de quelle institution il s'agit. C'était une institution où il y avait quatre cents personnes qui n'étaient pas mariées et qui devaient se lever tous les matins à 5 heures; à 5 h 50, elles devaient avoir fini de faire leur *toilette* *, leur lit et avoir pris leur café; à 6 heures commençait le travail obligatoire, qui finissait à 8 h 15 du soir, avec une heure d'intervalle pour le déjeuner; à 8 h 15, dîner, prière collective; le retrait dans les dortoirs s'effectuait à 9 heures précises. Le dimanche était un jour spécial; l'article 5 du règlement de cette institution disait : « Nous voulons garder l'esprit que le dimanche doit avoir, c'est-à-dire le consacrer à l'accomplissement du devoir religieux et

* En français dans le texte (*N.d.T.*).

au repos. Cependant, comme l'ennui ne tarderait pas à rendre le dimanche plus fatigant que les autres jours de la semaine, des exercices divers devront être faits de façon à passer cette journée de manière chrétienne et gaie. » Le matin : exercices religieux, ensuite, exercices de lecture et d'écriture et, finalement, récréation aux dernières heures de la matinée; l'après-midi : catéchisme, les vêpres et promenade après 4 heures, s'il ne faisait pas froid. Au cas où il ferait froid, lecture en commun. Les exercices religieux et la messe n'étaient pas suivis dans l'église proche, car cela permettrait aux pensionnaires de cet établissement d'entrer en contact avec le monde extérieur; ainsi, pour que l'église elle-même ne fût pas le lieu ou le prétexte d'un contact avec le monde extérieur, les services religieux avaient lieu dans une chapelle construire à l'intérieur de l'établissement. « L'église paroissiale, dit encore ce règlement, pourrait être un point de contact avec le monde et c'est pourquoi une chapelle a été consacrée à l'intérieur de l'établissement. » Les fidèles du dehors n'étaient même pas admis. Les pensionnaires ne pouvaient sortir de l'établissement que pendant les promenades du dimanche, mais toujours sous la surveillance du personnel religieux. Ce personnel surveillait les promenades, les dortoirs et assurait la surveillance et l'exploitation des ateliers. Le personnel religieux garantissait, donc, non seulement le contrôle du travail et de la moralité, mais aussi le contrôle économique. Ces pensionnaires ne recevaient pas de salaire, mais un prix, une somme globale fixée entre 40 et 80 francs par an, qui ne leur était donnée qu'au moment où ils partaient. Dans le cas où une personne de l'autre sexe avait besoin d'entrer dans l'établissement pour des raisons matérielles ou économiques, elle devait être choisie avec le plus grand soin et y rester très peu de temps. Le silence leur était imposé sous peine d'expulsion. D'une façon générale, les deux principes d'organisation, selon le règlement, étaient : les pensionnaires ne doivent jamais être seuls dans le dortoir, dans le restaurant, dans l'atelier ou dans la cour; et tout mélange avec le monde extérieur doit être évité, un seul esprit devant régner dans l'établissement.

Quelle institution était-ce? Au fond la question n'a pas d'importance, car cela pouvait être indifféremment n'importe laquelle : une institution pour hommes ou pour femmes, pour jeunes ou pour adultes, une prison, un internat, une école ou une maison de correction. Ce n'est pas un hôpital, car on parle beaucoup de travail. Ce n'est pas non plus une caserne, car on y travaille. Cela pouvait être un hôpital psychiatrique, ou même une maison de tolérance. En fait, c'était simplement une usine. Une

usine de femmes dans la région du Rhône et qui comprenait quatre cents ouvrières *.

Quelqu'un pourrait dire que cela est un exemple caricatural, qui fait rire, une espèce d'utopie. Les usines-prisons, les usines-couvents, des usines sans salaire où le temps de l'ouvrier est entièrement acheté, une fois pour toutes, à un prix annuel qui n'était perçu qu'à la sortie. Il s'agit d'un rêve de patron ou de ce que le désir du capitaliste a toujours produit au niveau des fantasmes, un cas limite qui n'a jamais eu d'existence historique réelle. À cela je répondrai : ce rêve patronal, ce panoptique industriel a réellement existé, et sur une large échelle, au début du XIXe siècle. Dans une seule région de la France, dans le Sud-Est, il y avait quarante mille ouvrières textiles qui travaillaient sous ce régime, ce qui était à ce moment-là un chiffre considérable. Le même type d'institution a aussi existé dans d'autres régions et dans d'autres pays; en Suisse, en particulier, et en Angleterre. D'ailleurs, c'est ainsi qu'Owen a eu l'idée de ses réformes. Aux États-Unis, il y avait un complexe entier d'usines textiles orgnisées selon le modèle des usines-prisons, des usines-pensionnats, des usines-couvents.

Il s'agit donc d'un phénomène qui a eu, à l'époque, une portée économique et démographique très grande. Si bien que nous pouvons dire que non seulement tout cela a été le rêve du patronat, mais que cela a été le rêve accompli du patronat. En fait, il y a deux espèces d'utopie : les utopies prolétaires socialistes qui ont la propriété de ne jamais s'accomplir, et les utopies capitalistes qui ont souvent la mauvaise tendance de s'accomplir. L'utopie dont je parle, celle de l'usine-prison, s'est réellement accomplie. Et non seulement elle s'est accomplie dans l'industrie, mais aussi dans une série d'institutions qui surgissaient à la même époque. Des institutions qui au fond obéissaient aux mêmes principes et aux mêmes modèles de fonctionnement; des institutions de type pédagogique comme les écoles, les orphelinats, les centres de formation; des institutions correctionnelles comme la prison, la maison de redressement, la maison de correction; des institutions à la fois correctionnelles et thérapeutiques comme l'hôpital, l'hôpital psychiatrique, tout ce que les Américains appellent *asylums* (asiles) et qu'un historien américain a analysé dans un livre récent **. Dans ce livre, il a cherché à analy-

* Il s'agit du règlement de l'usine de tissage de soieries de Jujurieu (Ain), 1840. Cité par Michel Foucault in *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1975, p. 305.

** Goffman (E.), *Asylums*, New York, Doubleday, 1961 (*Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres exclus*, trad. C. et L. Lainé, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1968).

ser comment ont paru, aux États-Unis, ces bâtiments et ces institutions qui se sont répandus à travers toute la société occidentale. Cette histoire commence à être faite pour les États-Unis; il faudra la faire aussi pour d'autres pays, en essayant surtout de donner la mesure de son importance, de mesurer sa portée politique et économique.

Il faut aller encore plus loin. Non seulement il y a eu des institutions industrielles et à leur côté une série d'autres institutions, mais en fait, ce qui s'est passé, c'est que ces institutions industrielles ont été en un certain sens perfectionnées; ce fut dans leur construction que les efforts se sont immédiatement concentrés, c'est elles qui étaient visées par le capitalisme. Cependant, très vite elles ont paru ne pas être viables ni gouvernables par le capitalisme. La charge économique de ces institutions s'est immédiatement révélée très lourde, et la structure rigide de ces usines-prisons a très vite mené beaucoup d'entre elles à la ruine. Finalement, elles ont toutes disparu. En effet, au moment où il y a eu une crise de production, où il a été nécessaire de licencier un certain nombre d'ouvriers, où il a fallu réadapter la production, au moment où le rythme de croissance de la production s'est accéléré, ces maisons énormes, avec un nombre fixe d'ouvriers et un équipement monté de façon définitive, se sont révélées absolument non valables. On a préféré faire disparaître ces institutions, tout en conservant, d'une certaine manière, quelques-unes des fonctions qu'elles remplissaient. Des techniques latérales ou marginales se sont organisées pour assurer, dans le monde industriel, les fonctions d'internement, de réclusion, de fixation de la classe ouvrière, remplies initialement par ces institutions rigides, chimériques, un peu utopiques. Des mesures ont été prises alors, telles que la création de villes ouvrières, de caisses d'épargne, de caisses d'assistance, d'une série de moyens par lesquels on a essayé de fixer la population ouvrière, le prolétariat en formation au corps même de l'appareil de production.

La question à laquelle il faudrait répondre est la suivante : qu'est-ce qu'on visait avec cette institution de la réclusion dans ses deux formes – la forme compacte, forte, trouvée au début du XIXe siècle et même après dans des institutions comme les écoles, les hôpitaux psychiatriques, les maisons de correction, les prisons, et ensuite la réclusion dans sa forme douce, diffuse, rencontrée dans des institutions comme la ville ouvrière, la caisse d'épargne, la caisse d'assistance?

À première vue, on pourrait dire que cette réclusion moderne, qui apparaît au XIXe siècle dans les institutions auxquelles je me

réfère, est un héritage direct des deux courants ou tendances que nous trouvons au XVIIIe siècle. D'un côté, la technique française de l'internement et, de l'autre, la procédure de contrôle de type anglais. Dans la conférence précédente, j'ai essayé de montrer comment, en Angleterre, la surveillance sociale avait son origine dans le contrôle exercé à l'intérieur du groupe religieux par le groupe lui-même, et cela spécialement dans les groupes dissidents, et comment, en France, la surveillance et le contrôle social étaient exercés par un appareil d'État – d'ailleurs fortement infiltré par des intérêts particuliers – qui avait comme sanction principale l'internement dans les prisons ou dans d'autres institutions de réclusion. Par conséquent, on pourrait dire que la réclusion au XIXe siècle est une combinaison de contrôle moral et social, né en Angleterre, et de l'institution proprement française et étatique de la réclusion dans un lieu, dans un bâtiment, dans une institution, dans une architecture.

Cependant, le phénomène qui apparaît au XIXe siècle se présente, malgré tout, comme une nouveauté aussi bien par rapport au mode de contrôle anglais que par rapport à la réclusion française. Dans le système anglais du XVIIIe siècle, le contrôle est exercé par le groupe sur un individu ou sur des individus appartenant à ce groupe. Telle était la situation, au moins dans son moment initial, à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle. Les quakers, les méthodistes exerçaient toujours le contrôle sur ceux qui appartenaient à leurs propres groupes ou sur ceux qui se trouvaient dans l'espace social et économique du groupe lui-même. Ce n'est que plus tard que les instances se sont déplacées vers le haut et vers l'État. C'est le fait qu'un individu appartenait à un groupe qui faisait qu'il pouvait être surveillé par son propre groupe. Déjà, dans les institutions qui se forment au XIXe siècle, ce n'est nullement en tant que membre d'un groupe que l'individu est surveillé; au contraire, c'est justement parce qu'il est un individu qu'il se trouve placé dans une institution, cette institution étant ce qui va constituer le groupe, la collectivité qui sera surveillée. C'est en tant qu'individu qu'on entre à l'école, c'est en tant qu'individu qu'on entre à l'hôpital ou qu'on entre en prison. La prison, l'hôpital, l'école, l'atelier ne sont pas des formes de surveillance du groupe lui-même. C'est la structure de surveillance qui, appelant à elle les individus, les prenant individuellement, les intégrant, va les constituer secondairement en tant que groupe. Nous voyons donc comment, dans la relation entre la surveillance et le groupe, il y a une différence capitale entre les deux moments.

En ce qui concerne le modèle français, l'internement au XIXe siècle est aussi assez différent de ce qu'il était en France au XVIIIe siècle.

À cette époque, lorsque quelqu'un était interné, il s'agissait toujours d'un individu marginalisé par rapport à la famille, au groupe social, à la communauté locale à laquelle il appartenait; quelqu'un qui n'était pas dans la règle et qui était devenu marginal par sa conduite, son désordre, l'irrégularité de sa vie. L'internement répondait à cette marginalisation de fait, par une espèce de marginalisation de second degré, de punition. C'était comme si on disait à l'individu : « Puisque vous vous êtes séparé de votre groupe, nous allons vous séparer définitivement ou provisoirement de la société. » Il y avait donc en France, à cette époque, une réclusion d'exclusion.

À l'époque actuelle, toutes ces institutions – usine, école, hôpital psychiatrique, hôpital, prison – ont pour finalité non pas d'exclure mais, au contraire, de fixer les individus. L'usine n'exclut pas les individus, elle les attache à un appareil de production. L'école n'exclut pas les individus, même en les enfermant; elle les fixe à un appareil de transmission du savoir. L'hôpital psychiatrique n'exclut pas les individus, il les attache à un appareil de correction, à un appareil de normalisation des individus. Il en va de même de la maison de correction ou de la prison. Même si les effets de ces institutions sont l'exclusion de l'individu, elles ont comme finalité première de fixer les individus dans un appareil de normalisation des hommes. L'usine, l'école, la prison ou les hôpitaux ont pour objectif de lier l'individu à un processus de production, de formation ou de correction des producteurs. Il s'agit de garantir la production, ou les producteurs, en fonction d'une norme déterminée.

On peut donc opposer la réclusion du XVIIIe siècle, qui exclut les individus du cercle social, à la réclusion qui apparaît au XIXe siècle, qui a pour fonction d'attacher les individus aux appareils de production, de formation, de réforme ou de correction des producteurs. Il s'agit donc d'une inclusion par exclusion. Voilà pourquoi j'opposerai la réclusion à la séquestration; la réclusion du XVIIIe siècle, qui a pour fonction essentielle l'exclusion des marginaux ou le renforcement de la marginalité, et la séquestration du XIXe siècle, qui a pour finalité l'inclusion et la normalisation.

Il existe, finalement, un troisième ensemble de différences par rapport au XVIIIe siècle, qui donne une configuration originale à la réclusion au XIXe siècle. En Angleterre au XVIIIe siècle, il y avait un processus de contrôle qui était, au commencement, nettement extra-étatique et même anti-étatique; une espèce de réaction de défense des groupes religieux contre la domination de l'État, par laquelle ils assuraient leur propre contrôle. En France, il y avait, au contraire, un appareil fortement étatisé, au moins dans sa forme et dans ses

instruments, pour autant qu'il consistait essentiellement dans l'institution des *lettres de cachet* *. Il y avait donc une formule absolument extra-étatique en Angleterre et une formule absolument étatique en France. Au XIXe siècle apparaît quelque chose de nouveau et de beaucoup plus doux et riche : une série d'institutions – écoles, usines... – dont il est difficile de dire si elles sont franchement étatiques ou extra-étatiques, si elles font partie ou non de l'appareil d'État. En fait, suivant les institutions, les pays et les circonstances, quelques-unes de ces institutions sont contrôlées directement par l'appareil d'État. En France, par exemple, il y a eu un conflit pour que les institutions pédagogiques essentielles fussent contrôlées par l'appareil d'État; on a fait de cela un enjeu politique. Mais, au niveau où je me situe, la question n'est pas pertinente; il ne me semble pas que cette différence soit très importante. Ce qui est nouveau, ce qui est intéressant, c'est qu'au fond l'État et ce qui n'est pas étatique viennent se confondre, s'entrecroiser à l'intérieur de ces institutions. Plutôt que les institutions étatiques ou non étatiques, il faut dire qu'il existe un réseau institutionnel de séquestration, qui est intra-étatique. La différence entre appareil d'État et ce qui n'est pas appareil d'État ne me semble pas importante pour analyser les fonctions de cet appareil général de séquestration, de ce réseau de séquestration à l'intérieur duquel notre existence se trouve emprisonnée.

À quoi servent ce réseau et ces institutions? Nous pouvons caractériser la fonction de ces institutions de la manière suivante. Premièrement, ces institutions – pédagogiques, médicales, pénales ou industrielles – ont la propriété très curieuse d'entraîner le contrôle, la responsabilité de la totalité ou de la quasi-totalité du temps des individus; ce sont, donc, des institutions qui, d'une certaine façon, prennent en charge toute la dimension temporelle de la vie des individus.

Je crois à ce sujet qu'il est possible d'opposer la société moderne à la société féodale. Dans la société féodale et dans beaucoup de sociétés que les ethnologues appellent primitives, le contrôle des individus se fait essentiellement à partir de l'insertion locale, du fait qu'ils appartiennent à un lieu déterminé. Le pouvoir féodal s'exerce sur les hommes dans la mesure où ils appartiennent à une certaine terre. L'inscription géographique locale est un moyen d'exercice du pouvoir. Celui-ci s'inscrit dans les hommes par l'intermédiaire de leur localisation. En revanche, la société moderne qui se forme au

* En français dans le texte (*N.d.T.*).

début du XIXe siècle est, au fond, indifférente ou relativement indifférente à l'appartenance spatiale des individus; elle ne s'intéresse pas au contrôle spatial des individus sous la forme de leur appartenance à une terre, à un lieu, mais simplement dans la mesure où elle a besoin que les hommes mettent leur temps à sa disposition. Il faut que le temps des hommes soit offert à l'appareil de production; que l'appareil de production puisse utiliser le temps de vie, le temps d'existence des hommes. C'est pour cela et sous cette forme que le contrôle s'exerce. Deux choses sont nécessaires pour que la société industrielle se forme. D'une part, il faut que le temps des hommes soit mis sur le marché, offert à ceux qui veulent l'acheter, et l'acheter en échange d'un salaire; et il faut, d'autre part, que le temps des hommes soit transformé en temps de travail. C'est pour cela que, dans toute une série d'institutions, nous trouvons le problème et les techniques de l'extraction maximale de temps.

Nous avons vu, dans l'exemple auquel je me suis référé, ce phénomène dans sa forme compacte, à son état pur. Le temps exhaustif de la vie des travailleurs, du matin au soir et du soir au matin, est acheté une fois pour toutes, au prix d'une récompense, par une institution. Nous retrouvons le même phénomène dans d'autres institutions, dans les institutions pédagogiques fermées, qui s'ouvriront peu à peu au cours du siècle, les maisons de correction, les orphelinats et les prisons. En outre, nous avons une quantité de formes diffuses, en particulier à partir du moment où on s'est aperçu qu'il n'était pas possible de gérer ces usines-prisons, quand on a été obligé de revenir à un type de travail où les personnes viendraient le matin, travailleraient et quitteraient le travail le soir. Nous voyons se multiplier, alors, des institutions où le temps des personnes, même s'il n'est pas effectivement extrait dans sa totalité, se trouve contrôlé pour devenir temps de travail.

Au cours du XIXe siècle, une série de mesures sera adoptée visant à supprimer les fêtes et à diminuer le temps de repos; une technique très subtile s'élabore au long du siècle pour contrôler l'économie des ouvriers. Pour que l'économie, d'un côté, ait la flexibilité nécessaire, il fallait, au besoin, pouvoir licencier les individus; mais, de l'autre côté, pour que les ouvriers puissent, après le temps de chômage indispensable, recommencer à travailler, sans que, dans cet intervalle, ils meurent de faim, il fallait qu'ils aient des réserves et des économies. De là l'augmentation des salaires que nous voyons clairement s'esquisser en Angleterre dans les années 1840 et en France dans les années 1850. Mais, à partir du moment où les ouvriers ont de l'argent, il ne faut pas qu'ils utilisent leurs économies avant

l'heure où ils seront au chômage. Ils ne doivent pas utiliser leurs économies au moment où ils le désireront, pour faire la grève ou la fête. Apparaît alors la nécessité de contrôler les économies de l'ouvrier. De là la création, dans la décennie 1820 et surtout à partir des années 1840 et 1850, des caisses d'épargne, des caisses d'assistance, qui permettent de drainer les économies des ouvriers et de contrôler la manière dont elles sont utilisées. De cette façon, le temps de l'ouvrier, non seulement le temps de sa journée de travail, mais celui de sa vie entière, pourra être effectivement utilisé de la meilleure façon par l'appareil de production. C'est ainsi que, sous la forme d'institutions apparemment de protection et de sécurité, s'établit un mécanisme par lequel le temps entier de l'existence humaine est mis à la disposition du marché du travail et des exigences du travail. L'extraction de la totalité du temps est la première fonction de ces institutions d'assujettissement. Il serait possible de montrer, également, comment, dans les pays développés, ce contrôle général du temps est exercé par le mécanisme de la consommation et de la publicité.

La deuxième fonction des institutions d'assujettissement est non plus celle de contrôler le temps des individus, mais celle de contrôler simplement leurs corps. Il y a quelque chose de très curieux dans ces institutions. C'est que si elles sont toutes apparemment spécialisées – des usines faites pour produire, des hôpitaux, psychiatriques ou non, faits pour guérir, des écoles pour enseigner, des prisons pour punir –, le fonctionnement de ces institutions implique une discipline générale de l'existence qui dépasse largement leurs finalités apparemment précises. Il est très curieux d'observer, par exemple, comment l'immoralité (l'immoralité sexuelle) a constitué, pour les patrons des usines au début du XIXe siècle, un problème considérable. Et cela non pas simplement en fonction des problèmes de natalité, qu'on contrôlait mal, du moins au niveau de l'incidence démographique. La raison en est que le patronat ne supportait par la débauche ouvrière, la sexualité ouvrière. On peut se demander également pourquoi dans les hôpitaux, psychiatriques ou non, qui sont faits pour guérir, le comportement sexuel, l'activité sexuelle, était interdit. On peut invoquer un certain nombre de raisons d'hygiène. Elles sont cependant marginales au regard d'une espèce de décision générale, fondamentale, universelle d'après laquelle un hôpital, psychiatrique ou non, doit prendre en charge non seulement la fonction particulière qu'il exerce sur les individus, mais aussi la totalité de leur existence. Pourquoi dans les écoles n'apprend-on pas seulement à lire, mais oblige-t-on les gens à se

laver? Il y a ici une espèce de polymorphisme, de polyvalence, d'indiscrétion, de non-discrétion, de syncrétisme de cette fonction de contrôle de l'existence.

Mais si on analyse de près les raisons pour lesquelles toute l'existence des individus se trouve contrôlée par ces institutions, on voit qu'il s'agit au fond non seulement d'approprier, d'extraire la quantité maximale de temps, mais aussi de contrôler, de former, de valoriser, selon un système déterminé, le corps de l'individu. Si on faisait une histoire du contrôle social du corps, on pourrait montrer que, jusqu'au XVIII[e] siècle compris, le corps des individus est essentiellement la surface d'inscription de supplices et de peines; le corps était fait pour être supplicié et châtié. Déjà, dans les instances de contrôle qui surgissent à partir du XIX[e] siècle, le corps acquiert une signification totalement différente; il n'est plus ce qui doit être supplicié, mais ce qui doit être formé, réformé, corrigé, ce qui doit acquérir des aptitudes, recevoir un certain nombre de qualités, se qualifier comme corps capable de travailler. Nous voyons ainsi apparaître clairement la seconde fonction de l'assujettissement. La première fonction était d'extraire le temps, en faisant que le temps des hommes, le temps de leur vie se transformât en temps de travail. Sa seconde fonction consiste à faire que le corps des hommes devienne force de travail. La fonction de transformation du corps en force de travail répond à la fonction de transformation de temps en temps de travail.

La troisième fonction de ces institutions d'assujettissement consiste dans la création d'un nouveau et curieux type de pouvoir. Quelle est la forme de pouvoir qui s'exerce dans ces institutions? Un pouvoir polymorphe, polyvalent. Il y a, d'un côté, dans un certain nombre de cas, un pouvoir économique. Dans le cas d'une usine, le pouvoir économique offre un salaire en échange d'un temps de travail dans un appareil de production qui appartient au propriétaire. Il y a, en outre, un pouvoir économique d'un autre type : le caractère payant du traitement, dans un certain nombre d'institutions hospitalières. Mais, de l'autre côté, dans toutes ces institutions, il y a un pouvoir non seulement économique, mais aussi politique. Les personnes qui dirigent ces institutions s'attribuent le droit de donner des ordres, d'établir des règlements, de prendre des mesures, d'expulser des individus, d'en accepter d'autres. En troisième lieu, ce même pouvoir, économique et politique, est aussi un pouvoir judiciaire. Dans ces institutions, non seulement on donne des ordres, on prend des décisions, non seulement on assure des fonctions comme la production, l'apprentissage, mais

on a aussi le droit de punir et de récompenser, on a le pouvoir de faire comparaître devant les instances de jugement. Le micro-pouvoir qui fonctionne à l'intérieur de ces institutions est en même temps un pouvoir judiciaire. Le fait est surprenant, par exemple, dans le cas des prisons, dans lesquelles les individus sont envoyés parce qu'ils ont été jugés par un tribunal, mais où leur existence est placée sous l'observation d'une espèce de micro-tribunal, de petit tribunal permanent, constitué par les gardiens et par le directeur de la prison, qui, du matin au soir, va les punir suivant leur comportement. Le système scolaire aussi est entièrement fondé sur une espèce de pouvoir judiciaire. À tout moment on punit et on récompense, on évalue, on classe, on dit qui est le meilleur, qui est le moins bon. Pouvoir judiciaire qui, par conséquent, double – de façon assez arbitraire, si on ne considère pas sa fonction générale – le modèle du pouvoir judiciaire. Pourquoi, pour apprendre quelque chose à quelqu'un, doit-on punir et récompenser? Ce système semble évident, mais, si nous réfléchissons, nous voyons que l'évidence se dissout. Si nous lisons Nietzsche, nous voyons qu'on peut concevoir un système de transmission du savoir qui ne reste pas à l'intérieur d'un appareil de pouvoir judiciaire, politique, économique.

Finalement, il y a une quatrième caractéristique du pouvoir. Pouvoir qui, d'une certaine façon, traverse et anime ces autres pouvoirs. Il s'agit d'un pouvoir épistémologique : pouvoir d'extraire des individus un savoir et d'extraire un savoir sur ces individus soumis au regard et déjà contrôlés par ces différents pouvoirs. Cela se passe, donc, de deux manières. Dans une institution comme l'usine, par exemple, le travail ouvrier et le savoir de l'ouvrier sur son propre travail, les améliorations techniques, les petites inventions et découvertes, les micro-adaptations qu'il pourra faire au cours du travail, sont immédiatement notés et enregistrés, extraits donc de sa pratique, accumulés par le pouvoir qui s'exerce sur lui par l'intermédiaire de la surveillance. De cette façon, le travail de l'ouvrier est pris peu à peu dans un certain savoir de la productivité ou dans un certain savoir technique de la production qui vont permettre un renforcement du contrôle. L'on voit donc comment se forme un savoir extrait des individus eux-mêmes, à partir de leur propre comportement.

Il y a, en outre, un second savoir qui se forme à partir de cette situation. Un savoir sur les individus qui naît de l'observation des individus, de leur classement, de l'enregistrement et de l'analyse de leurs comportements, de leur comparaison. On voit naître ainsi, à côté de ce savoir technologique, propre à toutes les institutions de

séquestration, un savoir d'observation, un savoir en quelque sorte clinique, comme celui de la psychiatrie, de la psychologie, de la psychosociologie, de la criminologie. C'est ainsi que les individus sur lesquels s'exerce le pouvoir sont, ou bien ce à partir de quoi on va extraire le savoir qu'eux-mêmes ont formé et qui sera retranscrit et accumulé selon des nouvelles normes, ou bien des objets d'un savoir qui permettra aussi bien de nouvelles formes de contrôle. C'est ainsi, par exemple, qu'un savoir psychiatrique est né et s'est développé jusqu'à Freud, qui a été le premier à rompre avec lui. Le savoir psychiatrique s'est formé à partir du champ d'une observation exercée pratiquement et exclusivement par les médecins, alors qu'ils détenaient le pouvoir à l'intérieur d'un champ institutionnel fermé qui était l'asile, l'hôpital psychiatrique. De la même manière, la pédagogie s'est formée à partir des propres adaptations de l'enfant aux tâches scolaires, adaptations observées et extraites de son comportement pour devenir ensuite des lois de fonctionnement des institutions et des formes de pouvoir exercées sur l'enfant.

Dans cette troisième fonction des institutions de séquestration à travers ces jeux du pouvoir et du savoir, pouvoir multiple et savoir qui interfèrent et s'exercent simultanément dans ces institutions, on a la transformation de la force du temps et de la force du travail et leur intégration dans la production. Que le temps de vie devienne force de travail, que la force de travail devienne force productive, tout cela est possible par le jeu d'une série d'institutions qui, schématiquement, globalement, les définit comme institutions de séquestration. Il me semble que, lorsque nous interrogeons de près ces institutions de séquestration, nous trouvons toujours, quel que soit leur point d'insertion, leur point d'application particulier, un schéma général, un grand mécanisme de transformation : comment faire du temps et du corps des hommes, de la vie des hommes, quelque chose qui soit de la force productive? C'est cet ensemble de mécanismes qui est assuré par la séquestration.

Pour terminer, je présenterai, d'une façon un peu abrupte, quelques conclusions. Premièrement, il me semble qu'à partir de cette analyse on peut expliquer l'apparition de la prison, institution dont je vous ai déjà dit qu'elle est assez énigmatique. De quelle manière, à partir d'une théorie du droit pénal comme celle de Beccaria, a-t-on pu arriver à quelque chose d'aussi paradoxal que la prison? Comment une institution aussi paradoxale et aussi pleine d'inconvénients a-t-elle pu s'imposer à un droit pénal qui était, en apparence, d'une rigoureuse rationalité? Comment un projet de prison corrective a-t-il pu s'imposer à la rationalité légaliste de Beccaria? Il me

semble que si la prison s'est imposée, c'est parce qu'elle n'était au fond que la forme concentrée, exemplaire, symbolique de toutes ces institutions de séquestration créées au XIX[e] siècle. En fait, la prison est isomorphe à tout cela. Dans le grand panoptisme social, dont la fonction est précisément celle de transformer la vie des hommes en force productive, la prison exerce une fonction beaucoup plus symbolique et exemplaire que réellement économique, pénale ou corrective. La prison est l'image inversée de la société, image transformée en menace. La prison émet deux discours. Elle dit : « Voilà ce qu'est la société; vous ne pouvez pas me critiquer dans la mesure où je ne fais que ce qu'on vous fait chaque jour à l'usine, à l'école. Je suis, donc, innocente; je ne suis que l'expression d'un consensus social. » C'est cela qu'on trouve dans la théorie de la pénalité ou de la criminologie : la prison n'est pas en rupture avec ce qui se passe tous les jours. Mais, en même temps, la prison émet un autre discours : « La meilleure preuve que vous n'êtes pas en prison, c'est que j'existe comme institution particulière, séparée des autres, destinée seulement à ceux qui ont commis une faute contre la loi. »

Ainsi, la prison à la fois s'innocente d'être prison par le fait de ressembler à tout le reste, et innocente toutes les autres institutions d'être des prisons, puisqu'elle se présente comme étant valable uniquement pour ceux qui ont commis une faute. C'est justement cette ambiguïté dans la position de la prison qui me semble expliquer son incroyable succès, son caractère quasi évident, la facilité avec laquelle elle a été acceptée; alors que, dès le moment où elle a paru, dès le moment où se sont développées les grandes prisons pénales, de 1817 à 1830, tout le monde connaissait aussi bien ses inconvénients que son caractère funeste et dangereux. C'est la raison pour laquelle la prison a pu s'insérer et s'insère de fait dans la pyramide des panoptismes sociaux.

La seconde conclusion est plus polémique. Quelqu'un a dit : l'essence concrète de l'homme est le travail. À vrai dire, cette thèse a été énoncée par plusieurs personnes. Nous la trouvons chez Hegel, chez les post-hégéliens, et aussi chez Marx, le Marx d'une certaine période, comme dirait Althusser; comme je ne m'intéresse pas aux auteurs mais au fonctionnement des énoncés, peu importe qui l'a dit ou quand cela a été dit. Ce que j'aimerais montrer c'est qu'en fait le travail n'est absolument pas l'essence concrète de l'homme ou l'existence de l'homme dans sa forme concrète. Pour que les hommes soient effectivement placés dans le travail, liés au travail, il faut une opération ou une série d'opérations complexes par lesquelles les hommes se trouvent effectivement — d'une manière non

pas analytique, mais synthétique – liés à l'appareil de production pour lequel ils travaillent. Il faut l'opération ou la synthèse opérée par un pouvoir politique pour que l'essence de l'homme puisse apparaître comme étant le travail.

Je ne pense donc pas qu'on puisse admettre purement et simplement l'analyse traditionnellement marxiste, qui suppose que, le travail étant l'essence concrète de l'homme, c'est le système capitaliste qui transforme ce travail en profit, en sur-profit ou en plus-value. En effet, le système capitaliste pénètre beaucoup plus profondément dans notre existence. Tel qu'il a été instauré au XIX[e] siècle, ce régime a été obligé d'élaborer un ensemble de techniques politiques, techniques de pouvoir, par lequel l'homme se trouve lié à quelque chose comme le travail; un ensemble de techniques par lequel le corps et le temps des hommes deviennent temps de travail et force de travail et peuvent être effectivement utilisés pour se transformer en surprofit. Mais, pour qu'il y ait sur-profit, il faut qu'il y ait souspouvoir. Il faut que, au niveau même de l'existence de l'homme, une trame de pouvoir politique microscopique, capillaire, se soit établie, fixant les hommes à l'appareil de production, en faisant d'eux des agents de la production, des travailleurs. La liaison de l'homme au travail est synthétique, politique; c'est une laison opérée par le pouvoir. Il n'y a pas de sur-profit sans sous-pouvoir. Je parle de sous-pouvoir, car il s'agit du pouvoir que j'ai décrit tout à l'heure, et non pas de celui qui est appelé traditionnellement pouvoir politique; il ne s'agit pas d'un appareil d'État, ni de la classe au pouvoir, mais de l'ensemble de petits pouvoirs, de petites institutions situées à un niveau plus bas. Ce que j'ai prétendu faire, c'est l'analyse du sous-pouvoir comme condition de possibilité du sur-profit.

La dernière conclusion est que ce sous-pouvoir, condition du surprofit, en s'établissant, en commençant à fonctionner, a provoqué la naissance d'une série de savoirs – savoir de l'individu, de la normalisation, savoir correctif – qui se sont multipliés dans ces institutions de sous-pouvoir, faisant apparaître lesdites « sciences de l'homme » et l'homme comme objet de science.

Nous voyons ainsi comment la destruction du sur-profit implique nécessairement le questionnement et l'attaque du souspouvoir; comment l'attaque du sous-pouvoir se lie forcément au questionnement des sciences humaines et de l'homme considéré comme objet privilégié et fondamental d'un type de savoir. Nous voyons aussi, si mon analyse est exacte, que nous ne pouvons pas situer les sciences de l'homme au niveau d'une idéologie qui soit purement et simplement le reflet et l'expression, dans la conscience

des hommes, des relations de production. Si ce que j'ai dit est vrai, aussi bien ces savoirs que ces formes de pouvoir ne sont pas ce qui, au-dessus des relations de production, exprime ces relations ou permet de les reconduire. Ces savoirs et ces pouvoirs se trouvent enracinés beaucoup plus profondément, non seulement dans l'existence des hommes mais aussi dans les relations de production. Cela parce que, pour qu'il y ait les relations de production qui caractérisent les sociétés capitalistes, il faut qu'il y ait, outre un certain nombre de déterminations économiques, ces relations de pouvoir et ces formes de fonctionnement du savoir. Pouvoir et savoir se trouvent ainsi profondément enracinés; ils ne se superposent pas aux relations de production, mais se trouvent très profondément enracinés dans ce qui constitue celles-ci. Nous voyons, par conséquent, comment la définition de ce qu'on appelle l'idéologie doit être revue. L'enquête et l'examen sont précisément des formes de savoir-pouvoir qui viennent fonctionner au niveau de l'appropriation des biens dans la société féodale, et au niveau de la production et de la constitution du sur-profit capitaliste. C'est à ce niveau fondamental que se situent les formes de savoir-pouvoir comme l'enquête ou l'examen.

TABLE RONDE

R.O. Cruz : Après l'œuvre de Deleuze, *L'Anti-Œdipe* *, comment situez-vous la pratique psychanalytique? Serait-elle condamnée à la disparition?

M. Foucault : Je ne suis pas sûr que la seule lecture du livre de Deleuze nous permettrait de répondre à cette question. Je ne suis pas sûr qu'il le ferait lui-même. Il me semble que Guattari – qui a écrit le livre avec lui et qui est un psychiatre et un psychanalyste connu – continue à pratiquer des cures qui, au moins sous certains aspects, restent proches des cures psychanalytiques. Ce qu'il y a d'essentiel dans le livre de Deleuze est la mise en question de la relation de pouvoir qui s'établit, dans la cure psychanalytique, entre le psychanalyste et le patient; relation de pouvoir assez semblable à celle qui existe dans la psychiatrie classique. Je crois que l'essentiel du livre consiste même à montrer comment l'œdipe, le triangle œdipien, loin d'être ce qui est découvert par la psychanalyse, ce qui est libéré par le discours du patient sur le divan, est au contraire une espèce d'instrument de blocage par lequel la psychanalyse empêche la pulsion et le désir du malade de se libérer, de s'exprimer.

* Deleuze (G.) et Guattari (F.), *Capitalisme et Schizophrénie*, t. I : *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éd. de Minuit, 1972.

Deleuze décrit la psychanalyse comme étant, au fond, une entreprise de refamilialisation, ou de familialisation forcée d'un désir qui, selon lui n'a pas dans la famille son lieu de naissance, son objet et son centre de délimitation.

Comment situer une disparition possible de la psychanalyse? Le problème est de savoir : est-ce qu'il est possible d'envisager une cure, disons, psychothérapique, morale, qui ne passe pas par un type quelconque de relations de pouvoir?

C'est ce qu'on discute. À mon avis, dans *L'Anti-Œdipe*, [la différence entre] * les versions minimale et maximale n'est pas abordée avec beaucoup de clarté; ce que Deleuze et Guattari essaieront d'éclaircir dans leur prochain livre; il s'agit peut-être d'une obscurité voulue. La version minimale dirait que l'œdipe, le prétendu complexe d'Œdipe, est alors essentiellement l'instrument par lequel le psychanalyste trouve dans la famille les mouvements et le flux du désir. La version maximale consisterait à dire que le simple fait que quelqu'un soit désigné comme malade, le simple fait qu'il vienne se faire traiter indique déjà entre lui et son médecin, ou entre lui et ceux qui l'entourent, ou entre lui et la société qui le désigne comme malade, une relation de pouvoir. Et c'est cela qui doit être éliminé.

La notion de schizophrénie que nous trouvons dans *L'Anti-Œdipe* est en même temps, peut-être, la plus générale, et par conséquent la moins élaborée : espace dans lequel tout individu se situe. Cette notion de schizophrénie n'est pas claire. Est-ce que la schizophrénie, telle que Deleuze l'entend, doit être interprétée comme étant la manière par laquelle la société, à un certain moment, impose aux individus un certain nombre de relations de pouvoir? Ou est-ce que la schizophrénie est la structure même du désir non œdipien? Je pense que Deleuze serait plus enclin à dire que la schizophrénie, ce qu'il appelle ainsi, est le désir non œdipianisé. J'entends par œdipe non pas un stade constitutif de la personnalité, mais une entreprise d'imposition, de *contrainte* par laquelle le psychanalyste – représentant d'ailleurs, en soi, la société – triangule le désir.

H. Pelegrino : Je pense que l'œdipe, c'est ça. Mais l'œdipe n'est pas que ça. L'œdipe est cette *contrainte* **, mais l'œdipe est plus que ça. D'ailleurs, dans la conférence, vous avez parlé d'œdipe. Votre position m'a paru extrêmement curieuse. Vous semblez distinguer un Œdipe qui est l'Œdipe du pouvoir, l'Œdipe de la science, un Œdipe qui déchiffre des énigmes, mais qui n'est pas

* Passage tronqué (*N.d.T.*).
** En français dans le texte (*N.d.T.*).

encore l'Œdipe de la conscience; c'est un Œdipe scientifique, de la connaissance. Et il y a aussi un Œdipe de la sagesse. Alors, le pouvoir et la science s'unissent en Œdipe pour réprimer le traumatisme originaire d'Œdipe, qui vient du fait qu'il est condamné à mort par sa mère, Jocaste, et par son père, Laïos. Au fond, Œdipe refuse la tache. Il se défend de sa propre nuit, en étant un homme de pouvoir et de science. De quoi se défend-il? Il se défend de la nuit. Qu'est-ce que la nuit? La nuit, c'est la mort. Alors Œdipe ne veut pas être un homme condamné à mort. Il a été condamné à mort par Jocaste et par Laïos. Mais nous sommes tous des condamnés à mort depuis le jour où nous sommes nés. Nous commençons à mourir dès l'instant de notre naissance. Alors, dans la mesure où Œdipe, ayant renoncé à la vision qui sert à ne pas voir – car avant l'enquête policière-militaire qu'il a mené contre lui-même, il avait des yeux pour ne pas voir –, du moment où il a assumé l'aveuglement, l'obscurité et la nuit, dans la mesure où cela est arrivé, il a commencé à être un homme de sagesse. Alors je pense qu'Œdipe est aussi un homme de la liberté. Et le problème œdipien n'est pas seulement celui de la *contrainte*, mais c'est aussi une tentative pour venir en deçà de la situation de *contrainte* *, pour s'aveugler, pour perdre la vision paranoïaque, pour perdre la connaissance, pour perdre la science, pour perdre le pouvoir, pour acquérir, enfin, la sagesse.

M. Foucault : Pour parler franchement, je dois dire que je suis entièrement en désaccord non pas proprement avec ce que vous dites, mais avec votre manière d'envisager les choses. Ce n'est absolument pas à ce niveau que je me situe. Je n'ai pas parlé d'Œdipe. Et je dois dire que pour moi Œdipe n'existe pas. Il existe un texte de Sophocle qui s'appelle *Œdipe roi*; il en existe un autre qui s'appelle *Œdipe à Colone*; il existe un certain nombre de textes grecs, antérieurs et postérieurs à Sophocle, qui racontent une histoire. Mais dire qu'Œdipe est ceci, qu'Œdipe a peur de la mort signifie que vous faites une analyse que j'appellerais pré-deleuzienne. Post-freudienne, mais pré-deleuzienne. Cela veut dire que vous admettez cette espèce d'identification constitutive entre Œdipe et nous. Chacun de nous est Œdipe. Or l'analyse de Deleuze, et c'est en cela qu'elle me paraît très intéressante, consiste à dire : Œdipe n'est pas nous, Œdipe, c'est les autres. Œdipe est l'autre. Et Œdipe est précisément ce grand Autre qu'est le médecin, le psychanalyste. Œdipe est, si vous voulez, la famille en tant que pouvoir. C'est le psychanalyste comme pouvoir. C'est ça, Œdipe. Nous ne sommes pas

* En français dans le texte (*N.d.T.*).

Œdipe. Nous sommes les autres dans la mesure où, effectivement, nous acceptons ce jeu de pouvoir. Mais dans l'analyse que j'ai pu faire, je me suis référé uniquement à la pièce de Sophocle, et Œdipe n'y est pas l'homme du pouvoir. J'ai dit que Sophocle, dans cette tragédie qui s'appelle *Œdipe roi*, au fond n'a presque pas parlé d'inceste. Et c'est vrai ! Il n'a parlé que du meurtre du père. De l'autre côté, tout ce que nous voyons se dérouler dans la pièce est un conflit entre les protagonistes, un certain nombre de procédures de vérité, des mesures de caractère prophétique et religieux, et d'autres au contraire, de caractère nettement judiciaire. Ce fut tout ce jeu de recherche de la vérité que Sophocle a abordé. Et c'est ainsi que la pièce apparaît plus comme une sorte d'histoire dramatisée du droit grec que comme la représentation du désir incestueux. Vous voyez donc que mon thème, et là-dessus je suis Deleuze, c'est : Œdipe n'existe pas.

H. Pelegrino : Je pense que vous avez réellement raison, au sens où l'œdipe, tel que nous l'entendons au fond, n'est pas tant un problème de désir qu'un problème de peur de la naissance. À mon avis, l'incestueux est celui qui vise à détruire le triangle pour former une dyade, pour former un point. Au fond, le projet originaire de l'incestueux, c'est de ne pas être né. Et par conséquent de ne pas être condamné à mort. De là cette rancune, fondamentale en psychanalyse, que nous rencontrons tous, dans le rapport à nos mères, qui nous ont donné le jour, et ça, nous ne le leur pardonnons pas. Ici le problème d'Œdipe est moins celui du désir que celui de la peur du désir.

M. Foucault : Vous allez trouver que je suis détestable et vous aurez raison, je suis détestable. Œdipe, je ne le connais pas. Quand vous dites qu'Œdipe, c'est le désir, ce n'est pas le désir, je réponds : si vous voulez. Qui est Œdipe? Qu'est-ce que c'est que ça?

H. Pelegrino : Une structure fondamentale de l'existence humaine.

M. Foucault : Alors je vous réponds en termes deleuziens – et ici je suis entièrement deleuzien – que ce n'est absolument pas une structure fondamentale de l'existence humaine, mais un certain type de *contrainte* *, une certaine relation de pouvoir que la société, la famille, le pouvoir politique, etc., établissent sur les individus.

H. Pelegrino : La famille est une usine d'inceste.

* En français dans le texte (*N.d.T.*).

Michel Foucault, Dits et écrits 1974

M. Foucault : Prenons les choses d'une autre façon : l'idée que ce qu'on désire en premier, fondamentalement et essentiellement, ce qui devient le corrélatif du premier objet du désir, c'est la mère. C'est à ce moment que s'instaure la discussion. Deleuze vous dira, et je suis de nouveau avec lui : pourquoi désirerait-on sa mère? Ce n'est déjà pas si amusant d'avoir une mère... Qu'est-ce qu'on désire? Bien, on désire des choses, des histoires, des contes, Napoléon, Jeanne d'Arc, tout. Toutes ces choses sont objets de désir.

H. Pelegrino : Mais l'autre aussi est objet de désir. La mère est le premier autre. La mère se constitue propriétaire de l'enfant.

M. Foucault : Là, Deleuze vous dira : non, précisément, ce n'est pas la mère qui constitue l'autre, l'autre fondamental et essentiel du désir.

H. Pelegrino : Quel est l'autre fondamental du désir?

M. Foucault : Il n'y a pas d'autre fondamental du désir. Il y a tous les autres. La pensée de Deleuze est profondément pluraliste. Il a fait ses études en même temps que moi et il préparait un mémoire sur Hume. J'en faisais un sur Hegel. J'étais de l'autre côté, car, à cette époque j'étais communiste, tandis qu'il était déjà pluraliste. Et je pense que ça l'a toujours aidé. Son thème fondamental : comment peut-on faire une philosophie qui soit non humaniste, non militaire, une philosophie du pluriel, une philosophie de la différence, une philosophie de l'empirique au sens plus ou moins métaphysique du mot.

H. Pelegrino : C'est en tant qu'homme adulte qu'il parle d'un enfant. L'enfant, par définition, ne peut pas avoir ce pluralisme, cet éventail d'objets. C'est, de façon caractéristique, le rapport que nous établissons avec le monde. Mais nous ne pouvons pas surcharger un pauvre enfant nouveau-né de tout cet éventail de possibilités, qui sont nos possibilités comme adultes. Y compris le problème de la psychose. C'est ça que je veux dire : l'autre, c'est le monde, les autres sont toutes les choses. Mais un enfant, quand il est nouveau-né, ne peut pas avoir cet éventail de possibilités qui est le nôtre. En raison d'une dépendance inexorable, il a comme objet primordial la mère, qui se transforme alors, par *contrainte* * presque biologique, en objet primordial de l'enfant.

M. Foucault : Là, il faut faire attention aux mots. Si vous dites que le système d'existence familiale, d'éducation, de soins dispensés à l'enfant amène le désir de l'enfant à avoir pour objet premier

* En français dans le texte (*N.d.T.*).

– premier chronologiquement – la mère, je pense que je peux être d'accord. Cela nous renvoie à la structure historique de la famille, de la pédagogie, des soins dispensés à l'enfant. Mais si vous dites que la mère est l'objet primordial, l'objet essentiel, l'objet fondamental, que le triangle œdipien caractérise la structure fondamentale de l'existence humaine, je dis non.

H. Pelegrino : Il y a aujourd'hui les expériences d'un psychanalyste très important qui s'appelle René Spitz. Il montre le phénomène hospitalier. Les enfants qui n'ont pas de « maternage » périssent, meurent par manque de « mère maternelle » *.

M. Foucault : Je comprends. Cela ne prouve qu'une chose : non pas que la mère est indispensable, mais que l'hôpital n'est pas bon.

H. Pelegrino : La mère est nécessaire, mais elle n'est pas suffisante. La mère doit faire plus que pourvoir aux besoins, elle doit donner de l'amour.

M. Foucault : Écoutez. Là je reste un peu embarrassé. Je suis un peu forcé de parler pour Deleuze, et surtout dans un domaine qui n'est pas le mien. La psychanalyse proprement dite est encore plus le domaine de Guattari que celui de Deleuze. Pour revenir à cette histoire d'Œdipe : ce que j'ai fait, ce n'est absolument pas une réinterprétation du mythe d'Œdipe, mais, au contraire, une façon de ne pas parler d'Œdipe comme structure fondamentale, primordiale, universelle, mais simplement de replacer, d'essayer d'analyser un peu la tragédie même de Sophocle, où on peut voir, de façon très claire, qu'il n'est jamais question de culpabilité ou d'innocence, mais qu'au fond il s'agit à peine d'une question d'inceste. Voilà ce que je peux dire. Il me paraît beaucoup plus intéressant de replacer la tragédie de Sophocle dans une histoire de la vérité que de la replacer dans une histoire du désir ou à l'intérieur de la mythologie exprimant la structure essentielle et fondamentale du désir. Transférer donc la tragédie de Sophocle, d'une mythologie du désir à une histoire absolument réelle, historique, de la vérité.

M.J. Pinto : Dans votre deuxième conférence, vous avez donné au mythe d'Œdipe une interprétation – et ici j'emploie le mot dans le sens nietzschéen, défini par vous dans votre conférence de lundi –, interprétation, disais-je, complètement différente de l'interprétation

* Spitz (R.), « Hospitalism : An Inquiry into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood », in *The Psychoanalytic Study of the Child*, Londres, Imago Publishing, 1945, t. I (« Hospitalisme. Une enquête sur la genèse des états psychopathiques de la première enfance », *Revue française de psychanalyse*, XIII[e] année, n° 3, 1949, pp. 397-425).

freudienne et, plus récemment, de celle de Lévi-Strauss, pour ne citer que deux interprétations de ce fameux mythe. À votre avis, votre interprétation est-elle plus valable que celles-ci, ou toutes ces interprétations sont-elles sur le même plan d'importance? Y en aurait-il une qui surdéterminerait les autres? Pensez-vous que le sens d'un discours est fondé sur une interprétation privilégiée ou sur l'ensemble de toutes ces interprétations? Peut-on dire que l'interprétation est le lieu où s'annule la différence sujet/objet?

M. Foucault : Il y a deux mots qui sont fondamentaux dans cette question, le mot « mythe » et le mot « interprétation ». Je n'ai absolument pas parlé du mythe d'Œdipe. J'ai parlé de la tragédie de Sophocle, rien d'autre. C'est l'ensemble des textes qui nous apprennent ce qu'étaient les mythes grecs, qui nous permettent d'apercevoir ce qu'était le mythe grec d'Œdipe, ou les mythes grecs sur Œdipe, car il y en avait beaucoup; j'ai laissé tout cela totalement de côté. J'ai fait l'analyse d'un texte et non pas l'analyse d'un mystère. J'ai voulu justement démythifier cette histoire d'Œdipe, prendre la tragédie de Sophocle sans la rapporter au fonds mythique, mais en la mettant en rapport avec une tout autre chose. À quoi l'ai-je rapportée? Eh bien, aux pratiques judiciaires. Et c'est ici qu'apparaît le problème de l'interprétation. C'est-à-dire : je n'ai pas voulu chercher le sens du mythe, savoir si ce sens est le plus important. Ce que j'ai fait, ce que j'ai voulu faire, enfin, mon analyse, ne visait pas tant les mots que le type de discours qui est développé dans la pièce, la façon, par exemple, dont les gens, les personnages se posent des questions, se répondent les uns aux autres; quelque chose comme la stratégie du discours des uns par rapport aux autres, les tactiques employées pour parvenir à la vérité. Dans les premières scènes, on voit un type de question et de réponse, un type d'information qui est caractéristique du discours employé dans les oracles, dans les divinations, en somme par l'ensemble des prescriptions religieuses. La manière dont les questions et les réponses sont formulées, les mots employés, le temps des verbes, tout cela indique un type de discours prescriptif, prophétique. Ce qui m'a impressionné, à la fin de la pièce, lors de la confrontation des deux esclaves – celui de Corinthe et celui du Cithéron – organisée par Œdipe, c'est qu'Œdipe a joué exactement le rôle du magistrat grec du v[e] siècle. Il pose exactement ce type de question, il dit à chaque esclave : « Est-ce toi-même celui qui...? », etc. Il les soumet à un interrogatoire identique. Il demande à l'un et à l'autre s'ils se reconnaissent; il demande à l'esclave de Corinthe et à celui du Cithéron : « Cet homme-là, le reconnais-tu? Est-ce bien celui-là qui

t'a dit telle chose? As-tu vu telle chose? T'en souviens-tu? » C'est exactement la forme de cette nouvelle procédure de recherche de la vérité qui a commencé à être employée à la fin du VIe et au Ve siècle. Nous en avons la preuve dans le texte, car, à un certain moment, lorsque l'esclave du Cithéron n'ose pas dire la vérité, n'ose pas dire qu'il a reçu l'enfant des mains de Jocaste et qu'au lieu de l'exposer à la mort il l'a donné à un autre esclave, n'osant pas dire cela, il refuse de parler. Et Œdipe lui dit : « Si tu ne parles pas, je vais te torturer. » Or, dans le droit grec du Ve siècle, celui qui interrogeait avait le droit de faire torturer l'esclave d'un autre pour savoir la vérité. Chez Démosthène, nous trouvons encore quelque chose comme ça, la menace de faire torturer l'esclave de son adversaire pour lui extorquer la vérité. C'était donc, essentiellement, la forme du discours comme stratégie verbale pour obtenir la vérité, c'était ça l'objet, la base même de mon analyse. Donc, non pas une interprétation au sens de l'interprétation littéraire, ni une analyse à la manière de Lévi-Strauss. Cela répond-il à votre question?

M.J. Pinto : La différence sujet/objet. Comme vous l'avez présenté dans votre analyse, il y a un sujet de connaissance et un objet à connaître. Dans votre première conférence, vous avez essayé de montrer qu'il n'y a justement pas cette différence.

M. Foucault : Est-ce que vous pourriez expliciter un peu? Votre première proposition, c'est-à-dire : vous avez eu l'impression que je faisais une différence entre le sujet de la connaissance et...

M.J. Pinto : Il m'a semblé que vous vous placiez comme un sujet qui cherche à connaître une vérité, une vérité objective.

M. Foucault : Vous voulez dire que je me suis placé...?

M.J. Pinto : Oui, oui, j'ai compris comme ça.

M. Foucault : Je me suis placé comme un *sujet* * de connaissance...

M.J. Pinto : Je me réfère surtout à la première conférence, où vous avez soulevé le problème selon lequel le sujet lui-même est formé par l'idéologie.

M. Foucault : Non, absolument pas par l'idéologie. J'ai bien précisé que ce n'était pas une analyse de type idéologique que je présentais. Reprenons par exemple ce que je disais hier. Si vous lisez Bacon, ou, en tout cas, dans la tradition de la philosophie empiriste – et non seulement de la philosophie empiriste, mais finalement de la science expérimentale, de la science de l'observation anglaise, à

* En français dans le texte (*N.d.T.*).

partir de la fin du XVIe siècle, et puis la française, etc. –, dans cette pratique de la science de l'observation, vous avez un sujet, d'une certaine façon neutre, sans préjugés, qui, devant le monde extérieur, est capable de voir ce qui se passe, de le saisir, de le comparer. Ce type de sujet, en même temps vide, neutre, qui sert de point de convergence pour tout le monde empirique, et qui va devenir le sujet encyclopédique du XVIIIe siècle, comment s'est-il formé? Est-ce un sujet naturel? Est-ce que tout homme a pu faire cela? Faudra-t-il admettre que, s'il ne l'a pas fait avant le XVe siècle, mais au XVIe siècle, ce fut seulement parce qu'il avait des préjugés ou des illusions? Est-ce que c'étaient des voiles idéologiques qui l'empêchaient de porter ce regard neutre et accueillant sur le monde? Telle est l'interprétation traditionnelle, et je crois encore que c'est l'interprétation donnée par les marxistes, qui diront : les pesanteurs idéologiques d'une certaine époque empêchaient que... Je leur dirai non, il ne me semble pas qu'une telle analyse soit suffisante. En fait, ce sujet supposé neutre est lui-même une production historique. Il a fallu tout un réseau d'institutions, de pratiques pour arriver à ce qui constitue cette espèce de point idéal, de lieu à partir duquel les hommes devraient poser sur le monde un regard de pure observation. Dans l'ensemble, il me paraît que la constitution historique de cette forme d'objectivité pourrait être trouvée dans les pratiques judiciaires et, en particulier, dans la pratique de l'*enquête* *. Cela répond-il à votre question?

M. T. Amaral : Avez-vous l'intention de développer une étude du discours à travers la stratégie...

M. Foucault : Oui, oui.

M. T. Amaral : Vous avez dit que ce serait l'une des recherches que vous feriez... très spontanément...?

M. Foucault : En fait, j'ai dit que j'avais trois projets qui convergeaient, mais ils ne se situent pas au même niveau. Il s'agit, d'un côté, d'une sorte d'analyse du discours comme stratégie, un peu à la manière de ce que font les Anglo-Saxons, en particulier Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle. Ce qui me semble un peu limité dans l'analyse de Searle, de Strawson, etc., c'est que les analyses de la stratégie d'un discours qui se font autour d'une tasse de thé, dans un salon d'Oxford, ne concernent que des jeux stratégiques qui sont intéressants, mais qui me paraissent profondément limités. Le problème serait de savoir si nous ne pourrions pas étudier la stratégie du discours dans un contexte historique plus réel, ou à l'intérieur de

* En français dans le texte (*N.d.T.*).

pratiques qui sont d'une espèce différente de celle des conversations de salon. Par exemple, dans l'histoire des pratiques judiciaires, il me paraît qu'on peut retrouver, on peut appliquer l'hypothèse, on peut projeter une analyse stratégique du discours à l'intérieur des processus historiques réels et importants. C'est d'ailleurs un peu ce que, dans ses recherches actuelles, Deleuze fait à propos du traitement psychanalytique. On veut voir comment, dans la cure psychanalytique, s'accomplit cette stratégie du discours, en étudiant la cure psychanalytique non pas en tant que processus de dévoilement, mais, au contraire, comme jeu stratégique entre deux individus parlants, où l'un se tait, mais dont le silence stratégique est au moins aussi important que le discours. Cela étant, les trois projets dont j'ai parlé ne sont pas incompatibles, mais il s'agit d'appliquer une hypothèse de travail à un domaine historique.

A. R. de Sant'Anna : Étant donné votre position de stratège, serait-il pertinent de vous rapprocher de la problématique du *pharmakon* et de vous placer du côté des sophistes (de la vraisemblance) et non pas du côté des philosophes (de la parole de vérité)?

M. Foucault : Ah, là-dessus je suis radicalement du côté des sophistes. D'ailleurs, j'ai fait ma première leçon au Collège de France sur les sophistes. Je pense que les sophistes sont très importants. Car nous avons là une pratique et une théorie du discours qui est essentiellement stratégique : nous bâtissons des discours et nous discutons non pas pour arriver à la vérité, mais pour vaincre. C'est un jeu : qui perdra, qui vaincra? C'est pour cela que la lutte entre Socrate et les sophistes me paraît très importante. Pour Socrate, cela ne vaut la peine de parler que si l'on veut dire la vérité. En deuxième lieu, si pour les sophistes, parler, discuter, c'est chercher à remporter la victoire à n'importe quel prix, voire au prix des ruses les plus grossières, c'est que pour eux la pratique du discours n'est pas dissociable de l'exercice du pouvoir. Parler, c'est exercer un pouvoir, parler, c'est risquer son pouvoir, parler, c'est risquer de réussir ou de tout perdre. Et là il y a encore quelque chose de très intéressant, que le socratisme et le platonisme ont complètement écarté : le parler, le logos, enfin, à partir de Socrate, n'est plus l'exercice d'un pouvoir; c'est un logos qui n'est qu'un exercice de la mémoire. Ce passage du pouvoir à la mémoire est quelque chose de très important. En troisième lieu, il me semble que c'est également important, chez les sophistes, cette idée que le logos, enfin, le discours, est quelque chose qui a une existence matérielle. Cela veut dire que, dans les jeux sophistiques, une fois qu'une chose est dite, elle a été dite. Dans le jeu entre les sophistes, on discute : vous avez dit telle

chose; vous l'avez dite et vous restez attaché à elle par le fait de l'avoir dite. Vous ne pouvez plus vous libérer d'elle. Cela arrive non pas en fonction d'un principe de contradiction, dont les sophistes se soucient peu, mais, d'une certaine manière, parce que maintenant ce qu'on a dit est là, matériellement. C'est là matériellement et vous ne pouvez plus rien faire. D'ailleurs, ils ont beaucoup joué de cette matérialité du discours, puisqu'ils ont été les premiers à jouer de toute cette contradiction, de ces paradoxes dont les historiens ensuite se sont délectés. Ce sont eux qui ont dit en premier : est-ce que quand je dis le mot char, le char passe effectivement par ma bouche? Si un char ne peut pas passer à travers ma bouche, je ne peux pas prononcer le mot char. Enfin, ils ont joué de cette double matérialité : celle dont nous parlons et celle du mot lui-même. Du fait que, pour eux, le logos était en même temps un événement qui s'était produit une fois pour toutes, la bataille avait été engagée, on avait jeté les dés, et voilà, on ne pouvait plus rien faire. La phrase avait été dite. Et puis c'est en même temps une matérialité, cela a un certain écho; et on voit d'ailleurs comment les historiens, à partir de là, ont développé tout ce problème du corporel, incorporel, relativement indifférent. Or, là encore, le logos platonicien tend à être de plus en plus immatériel, plus immatériel que la raison, la raison humaine. Alors la matérialité du discours, le caractère factuel du discours, le rapport entre discours et pouvoir, tout cela me paraît un noyau d'idées qui étaient profondément intéressantes, et que le platonisme et le socratisme ont totalement repoussées au profit d'une certaine conception du savoir.

R. Machado : [incompréhensible] *... quand on discute la vérité.

M. Foucault : Là je vous dirai que les discours sont effectivement des événements, les discours ont une matérialité.

R. Machado : Je ne parle pas des vôtres, je parle des autres discours, au long de toute l'histoire du discours.

M. Foucault : Certes, mais ici je suis obligé de vous dire ce que j'entends par discours. Le discours a fonctionné exactement comme ça; simplement, toute une tradition philosophique l'a déguisé, l'a occulté. Quelqu'un dans ma conférence, un étudiant en droit, a dit : « Alors, je suis très content, enfin on réhabilite le droit. » Oui, tout le monde a ri, mais je n'ai pas voulu répondre à sa remarque. Et il a poursuivi : « C'est très bien ce que vous dites. » Car, en fait, il y a toujours eu une certaine difficulté, une certaine ignorance, en tout cas, de la philosophie, non pas au sujet de la théorie du droit, puisque toute la philosophie occidentale a été liée à la théorie du

* La bande est ici inaudible.

droit, mais elle a été très imperméable à la pratique même du droit, à la pratique judiciaire. Au fond, la grande opposition entre le rhéteur et le philosophe – le mépris que le philosophe, l'homme de la vérité, l'homme du savoir a toujours eu pour celui qui n'était qu'un orateur : le rhéteur, l'homme de discours, d'opinion, celui qui cherche des effets, celui qui cherche à remporter la victoire –, cette rupture entre philosophie et rhétorique me paraît caractériser ce qui s'est passé au temps de Platon *. Et le problème est de réintroduire la rhétorique, l'orateur, la lutte du discours à l'intérieur du champ de l'analyse; non pas pour faire, comme les linguistes, une analyse systématique des procédés rhétoriques, mais pour étudier le discours, même le discours de vérité, comme des procédés rhétoriques, des manières de vaincre, de produire des événements, de produire des décisions, de produire des batailles, de produire des victoires. Pour « rhétoriser » la philosophie.

R. Machado : Il faut détruire la volonté de vérité, n'est-ce pas?

M. Foucault : Oui.

L. C. Lima : Il s'agit, si j'ai compris votre intention, de proposer une analyse qui conjugue le binôme savoir et pouvoir. Quand vous avez dit, à l'instant, qu'il ne s'agissait pas du mythe d'Œdipe, mais de lire le texte de Sophocle, il me semble qu'il s'agissait implicitement de re-privilégier l'*énoncé* **, d'où cette nécessité de relire le texte, de relire l'énoncé. La première raison que je vois à cela est que, sans doute, le type de lecture lévi-straussienne du texte, par exemple, ne me permet pas de lire le pouvoir qui est dans le texte. Alors là, vous dites : ce que nous allons relire dans l'Œdipe n'est pas la question de la culpabilité ou de l'innocence. Au fond, Œdipe se conduit comme un juge reproduisant la stratégie du discours grec, etc. Nous revenons nécessairement à Deleuze. Deleuze fait la comparaison, il cherche à montrer que si, d'un côté, le complexe d'Œdipe, une œdipianisation, est propre à une certaine formation sociale, de l'autre côté, il est une espèce de *hantise* **, d'*obsession* ** de la société. Cette obsession ne se serait actualisée, ne se ferait présente que dans une formation sociale, avec l'apparition de l'*Urstaat*, l'État originaire. Il dit alors que c'est dans cette formation sociale dans laquelle l'Œdipe s'actualise qu'il commence à y avoir l'« *impérialisme du signifiant* » **. Il s'agit pour votre part, de « *rompre avec l'impérialisme du signifiant* » **, de « *proposer une stratégie du langage* » * : du discours comme stratégie, le discours non plus comme recherche de la vérité, mais comme exercice de pouvoir. La première conclusion que j'en tirerai est provocatrice : il me semble que ce qui est en train d'être proposé est un retour au régime de l'*épreuve* * contre le régime de l'*enquête* *. La seconde : il me semble que si on posait la chaîne suivante : Œdipe actualisé, impérialisme du signifiant contre libération du désir, contre Œdipe, le *refoulement d'Œdipe* *, s'il s'agit maintenant de proposer une libération du désir contre cette répression causée par Œdipe et, par conséquent, une analyse non plus du texte comme chaîne signifiante, mais du discours comme stratégie, comme re-réthorisation du discours, je me demande : comment, opérationnellement, cela se distingue-t-il de l'analyse classique du discours prononcé?

* La traduction portugaise donne : « me paraît plus caractéristique que ce qui s'est passé au temps de Platon » (*N.d.T.*).

** En français dans le texte (*N.d.T.*).

M. Foucault : Il y a une tradition de recherches qui vont dans cette direction et qui ont déjà obtenu des résultats très importants. Je suppose que vous connaissez l'œuvre de Dumézil, encore qu'elle soit beaucoup moins connue que celle de Lévi-Strauss. On a l'habitude de classer Dumézil parmi les ancêtres du structuralisme, de dire qu'il a été un structuraliste encore peu conscient de lui-même, n'ayant pas encore les moyens d'analyse rigoureux et mathématiques qu'avait Lévi-Strauss, qu'il a fait, sous certains aspects, de façon empirique, encore lourdement historique, une ébauche de ce que Lévi-Strauss fera plus tard. Dumézil n'est pas du tout content de ce type d'interprétation de son œuvre d'analyse historique, et il est de plus en plus hostile à l'œuvre de Lévi-Strauss. Dumézil lui-même n'a pas été le premier sur ce terrain, ni le dernier. Il y a actuellement en France un groupe autour de Jean-Pierre Vernant qui reprend un peu les idées de Dumézil et essaie de les appliquer. Dans l'analyse de Dumézil, il y a la recherche d'une structure, c'est-à-dire la tentative de montrer que dans un mythe, par exemple, l'opposition entre deux personnages était une opposition de type structurel, c'est-à-dire qui contenait un certain nombre de transformations cohérentes. Dans ce sens, Dumézil faisait exactement du structuralisme. Mais l'important chez lui, ce qui jusqu'à maintenant a été un peu négligé, quand on relit Dumézil, tient dans deux points importants. D'abord Dumézil disait que lorsqu'il faisait des comparaisons il pouvait prendre par exemple un mythe sanscrit, une légende sanscrite, et après les comparer. Avec quoi? Pas forcément avec un autre mythe, mais par exemple avec un rituel assyrien ou encore avec une pratique judiciaire romaine. Pour lui, il n'y a donc pas de privilège

* En français dans le texte (*N.d.T.*).

absolu accordé au mythe verbal, au mythe en tant que production verbale, mais il admet que les mêmes relations puissent intervenir aussi bien dans un discours que dans un rituel religieux ou dans une pratique sociale. Je pense que Dumézil, loin d'identifier ou de projeter toutes les structures sociales, les pratiques sociales, les rites, dans un univers du discours, replace, au fond, la pratique du discours à l'intérieur des pratiques sociales. Telle est la différence fondamentale entre Dumézil et Lévi-Strauss. Deuxièmement, étant donné l'homogénéisation faite entre le discours et la pratique sociale, il traite le discours comme étant une pratique qui a son efficacité, ses résultats, qui produit quelque chose dans la société, qui est destinée à avoir un effet, obéissant, par conséquent, à une stratégie. Dans la ligne de Dumézil, Vernant et d'autres ont repris les mythes assyriens et ont montré que ces grands mythes de la jeunesse du monde étaient des mythes qui avaient pour fonction essentielle de restaurer, de revigorer le pouvoir royal. Chaque fois qu'un roi en remplaçait un autre, ou qu'il était arrivé à la fin de la période de ses quatre ans de gouvernement, et qu'une autre devait commencer, on récitait des rites qui avaient pour fonction de revigorer le pouvoir royal ou la personne même du roi. Bref, nous voyons ce problème du discours comme rituel, comme pratique, comme stratégie à l'intérieur des pratiques sociales.

Alors, vous avez dit qu'on finit par placer au premier plan l'énoncé, la chose dite, la scène de ce qui a été dit. Il nous faut savoir ce que nous entendons par énoncé. Si nous voulons appeler « énoncé » l'ensemble des mots, l'ensemble d'éléments signifiants, et puis le sens du signifiant et du signifié, je dirai que ce n'est pas cela que moi et Dumézil entendons par énoncé, enfin par discours. Il y a, en Europe, toute une tradition d'analyse du discours à partir des pratiques judiciaires, politiques, etc. Il y a en France, Glotz, Gernet, Dumézil et actuellement Vernant, qui pour moi ont été les personnes les plus significatives.

Le structuralisme consiste à prendre des ensembles de discours et à les traiter seulement comme des énoncés, en cherchant les lois de passage, de transformation, les isomorphismes entre ces ensembles d'énoncés. Ce n'est pas cela qui m'intéresse.

L. C. Lima : C'est-à-dire que la différence est une différence de corpus. La comparaison d'un mythe avec un autre suppose un corpus, tandis que vous proposez la comparaison entre des corpus hétérogènes.

M. Foucault : Entre des corpus hétérogènes, mais avec une espèce d'isotopie, c'est-à-dire ayant comme champ d'application un domaine historique particulier. Le découpage de Lévi-Strauss suppose, en vérité, une certaine homogénéité, puisqu'il s'agit de mythes, de discours, mais il n'y a pas d'homogénéité historique, ou historico-géographique; alors que, ce que Dumézil cherche, c'est à établir, à l'intérieur d'un ensemble constitué par les sociétés indo-européennes, ce qui constitue un corpus, une isotopie géographique et politique, historique et linguistique, une comparaison entre les discours théoriques et les pratiques.

Michel Foucault, Dits et écrits 1974

M. T. Amaral : S'en remettre à un sujet pour comprendre les formations discursives est un processus mythifiant dans lequel se cache le volume du discours. S'en remettre à la pratique et à l'histoire ne signifie-t-il pas occulter à nouveau ce discours?

M. Foucault : Vous accusez une certaine forme d'analyse de cacher les niveaux du discours de la pratique discursive, de la stratégie discursive. Vous voulez savoir si l'analyse que je propose n'occulterait pas d'autres choses?

M. T. Amaral : Vous nous avez montré comment les formations discursives constituent un fait – et je crois qu'elles sont le seul fait que nous pouvons réellement considérer comme tel – et qu'interpréter celui-ci, le remettre à un sujet ou à des objets était mythifier. Dans votre conférence, cependant, vous vous êtes référé aux pratiques et à l'histoire; par conséquent je ne comprends pas très bien.

M. Foucault : Vous m'attribuez l'idée que le seul élément en réalité analysable, le seul qui s'offrirait à nous serait le discours. Et que, par conséquent, le reste n'existe pas. Il n'existe que le discours.

M. T. Amaral : Je ne dis pas que le reste n'existe pas; je dis que ce n'est pas accessible.

M. Foucault : Cela est un problème important. En vérité, il n'y aurait pas de sens à dire qu'il n'y a que le discours qui existe. Un exemple très simple : l'exploitation capitaliste, d'une certaine façon, s'est réalisée sans que jamais sa théorie ait été vraiment formulée directement dans un discours. Elle a pu être révélée ultérieurement par un discours analytique : discours historique ou discours économique. Mais les processus historiques se sont-ils exercés – ou non – à l'intérieur d'un discours? Ils se sont exercés sur la vie des gens, sur leurs corps, sur leurs horaires de travail, sur leur vie et leur mort. Cependant, si nous voulons faire l'étude de l'établissement et des effets de l'exploitation capitaliste, qu'aurons-nous à traiter? Où la verrons-nous se traduire? Dans les discours, compris au sens large, c'est-à-dire dans les registres du commerce, des taux de salaires, des douanes. Nous la trouverons encore dans les discours au sens strict :

dans les décisions prises par les conseils d'administration et dans les règlements des usines, dans les photographies [*sic*], etc. Tout cela, en un certain sens, ce sont des éléments du discours. Mais il n'y a pas qu'un seul univers du discours à l'extérieur duquel nous nous placerions et qu'ensuite nous étudierons. Nous pourrions, par exemple, étudier le discours moral que le capitalisme ou ses représentants, le pouvoir capitaliste, ont développé pour expliquer que le salut était de travailler sans jamais exiger une quelconque augmentation de salaire. Cette « éthique du travail » a constitué un type de discours extraordinairement important dès la fin du XVIII[e] siècle jusqu'à la fin du XIX[e] siècle. Discours moral que nous trouvons dans les catéchismes catholiques, dans les guides spirituels protestants, dans les livres scolaires, dans les journaux, etc. Nous pouvons alors prendre ce corpus, cet ensemble du discours moral capitaliste et, par l'analyse, montrer à quelle finalité stratégique cela correspondrait, faisant ainsi le rapport entre ce discours et la pratique même de l'exploitation capitaliste. Et à ce moment-là l'exploitation capitaliste nous servira d'élément extradiscursif pour étudier la stratégie de ces discours moraux. Il est vrai, cependant, que ces pratiques, ces processus d'exploitation capitaliste seront connus, d'une certaine façon, à travers un certain nombre d'éléments discursifs.

Bref, nous pouvons parfaitement mettre en œuvre ensuite un autre procédé qui ne contrarie pas le précédent. Prendre, par exemple, des discours économiques capitalistes : on peut se demander comment s'est établie la comptabilité des entreprises capitalistes. On peut faire l'histoire de ce contrôle que l'entreprise capitaliste a effectué, depuis les salaires comptabilisés, qui apparaissent à partir de la fin du Moyen Âge, jusqu'à la gigantesque comptabilité nationale de nos jours. On peut parfaitement faire l'analyse de ce type de discours, dans le dessein de montrer à quelle stratégie il s'attachait, à quoi il servait, comment il fonctionnait dans la lutte économique. Et à partir de quoi ferait-on cela? À partir de certaines pratiques qui seraient connues à travers d'autres discours.

H. Pelegrino : Vous affirmez que la relation entre l'analyste et le patient est une relation de pouvoir. Je suis d'accord, mais je ne crois pas qu'une analyse doit être nécessairement quelque chose qui constitue une relation de pouvoir, dans laquelle l'analyste a le pouvoir et l'analysé est soumis à ce pouvoir. S'il en est ainsi, je peux vous dire que l'analyse est mauvaise, qu'elle est mal faite et se transforme en une psychothérapie directive. L'analyste se met à jouer un rôle substitutif, dominateur. Ce n'est pas un analyste. À vrai dire, quand un analyste a du pouvoir, il est investi d'un

pouvoir que le patient lui donne. Parce qu'il a besoin que l'analyste ait du pouvoir, car, d'un certain côté, le patient est dépendant du pouvoir de l'analyste. Et même, il arrive fréquemment qu'un patient donne à l'analyste, confère à l'analyste un pouvoir omnipotent, qui est le reflet des désirs d'omnipotence du patient. Alors toute l'analyse, en dernière instance, consiste à questionner ce pouvoir que l'analysé veut donner à l'analyste. L'analysé veut se départir de sa cure et de sa recherche, pour que l'analyste le remplace dans la tâche d'exister. L'analyste, s'il est un bon analyste, doit justement questionner et détruire cette *démarche* * transférentielle par laquelle le patient veut lui donner le pouvoir, l'investir d'un pouvoir qu'il ne peut pas accepter, et qu'il doit essayer de dissoudre dans une atmosphère d'entente humaine, atmosphère d'égalité absolue, dans une atmosphère de recherche de la vérité.

M. Foucault : Cette discussion est extrêmement importante. Il y a soixante ans, en 1913 **, étaient ici pour parler de psychanalyse des Brésiliens et des Allemands (pas de Français, car à cette époque ils ne savaient rien à ce sujet). La discussion était aussi vigoureuse que celle de maintenant. Mais sur quoi portait-elle? Sur le problème de savoir si tout était effectivement sexuel. Autrement dit, le thème du débat était la question de la sexualité, de la généralité et de l'extension de la sexualité, ce qui a provoqué des discussions également violentes.

Je trouve formidable que nous ayons discuté pendant quinze minutes de psychanalyse et que les mots de sexualité, libido et désir n'aient été pratiquement pas prononcés. Pour quelqu'un comme moi qui, depuis un certain nombre d'années, suis en train de placer les choses du côté de la relation de pouvoir, voir comment on discute maintenant à propos de la psychanalyse me rend très heureux. Je pense que nous passons, actuellement, par une transformation complète des problèmes traditionnels.

Je ne sais pas si est déjà arrivé au Brésil un livre écrit par Castel, intitulé *Le Psychanalysme* ***, qui est paru il y a trois semaines. Robert Castel est un ami, nous avons travaillé ensemble. Il essaie de reprendre cette idée que, en dernière analyse, la psychanalyse cherche seulement à déplacer, à modifier, enfin à reprendre les relations de pouvoir qui sont celles de la psychiatrie traditionnelle.

* En français dans le texte (*N.d.T.*).

** Freud ne signale la constitution d'un groupe de psychanalystes au Brésil qu'à partir de 1928.

*** Castel (R.), *Le Psychanalysme*, Paris, Maspero, coll. « Textes à l'appui : psychiatries », 1973.

J'avais exprimé cela, maladroitement, à la fin de l'*Histoire de la folie*. Mais Castel traite le sujet très sérieusement, avec une documentation, notamment sur la pratique psychiatrique, psychanalytique, psychothérapeutique, dans une analyse en termes de relation de pouvoir. Je crois que c'est un travail très intéressant, mais qui peut beaucoup blesser les psychanalystes. Ce qui est curieux, c'est que ce livre est sorti en mars, et quand j'ai quitté la France, au début de mai, les journaux n'avaient pas encore osé en parler.

Quand vous dites que la psychanalyse est faite pour détruire la relation de pouvoir, je suis d'accord. Je suis d'accord quand je pense qu'on peut parfaitement imaginer une certaine relation qui se vérifierait entre deux individus, ou entre plusieurs individus, et qui aurait pour fonction d'essayer de maîtriser et de détruire complètement les relations de pouvoir; enfin d'essayer de les contrôler d'une façon quelconque, car la relation de pouvoir passe par notre chair, notre corps, notre système nerveux. L'idée d'une psychothérapie, d'une relation en groupe, d'une relation qui essaierait de briser complètement cette relation de pouvoir est une idée profondément féconde, et ce serait formidable si les psychanalystes plaçaient cette relation de pouvoir au sein même de leur projet.

Mais je dois dire que la psychanalyse, telle qu'elle est pratiquée actuellement, à tant de francs par séance, ne donne pas lieu à ce qu'on puisse dire : elle est destruction des relations de pouvoir. Jusqu'à maintenant, elle a été conduite sous la forme d'une normalisation.

H. Pelegrino : Il y a une série de symptômes importants comme, par exemple, l'antipsychiatrie, le mouvement argentin; et naturellement vous avez déjà fait connaissance avec un groupe italien de psychanalystes, un groupe brillant qui a rompu avec l'Internationale et a fondé la IVe Internationale. Il faut donc qu'on observe non pas un ou deux exemples isolés, qui donneraient de la psychanalyse la vision d'une institution globalement oppressive. Je pense qu'aujourd'hui cela n'est pas une vision correcte; aussi, il existe déjà un mouvement qui a pris corps, et qui se place justement dans la position d'un questionnement radical du pouvoir. Cela est la preuve que la psychanalyse est exactement un processus de destruction d'une relation de pouvoir de domination nominale.

M. Foucault : Je répète que je ne suis pas psychanalyste, mais je m'étonne quand j'entends dire que la psychanalyse est la destruction des relations de pouvoir. Je dirais qu'il y a, actuellement, dans le milieu psychothérapeutique, un certain nombre de gens qui, partant d'expériences et de principes différents, essaient de voir comment on

pourrait faire une psychothérapie qui ne serait pas assujettie à ces relations de pouvoir. Nous pouvons les citer, mais nous ne pouvons pas dire que la psychanalyse, c'est cela. Ceux qui essaient de détruire ces relations de pouvoir affrontent de grandes difficultés et c'est avec une modestie louable qu'ils se réfèrent à leurs tentatives.

H. Pelegrino : Mais aujourd'hui il y a psychanalystes et psychanalystes. Nous, heureusement, avons déjà perdu cette unité monolithique qui nous caractérisait.

M. Foucault : Permettez-moi de parler comme historien. En envisageant la psychanalyse comme phénomène culturel qui a eu une réelle importance dans le monde occidental, nous pourrions dire que, comme pratique, envisagée comme un tout, la psychanalyse a joué un rôle dans le sens de la normalisation. D'ailleurs, on pourrait dire la même chose de l'Université, qui reconstitue aussi les relations de pouvoir; mais il y a, néanmoins quelques universités qui ont essayé et essaient de ne pas remplir cette fonction. Je suis d'accord avec vous en ce qui concerne l'effort qu'on fait actuellement dans le sens de la destruction des relations de pouvoir à l'intérieur de la psychanalyse, mais je ne qualifierais pas la psychanalyse de science qui met en question le pouvoir. Pas plus que je ne qualifierais la théorie freudienne d'essai de contestation du pouvoir. Peut-être que la différence entre nos points de vue est due à la différence entre nos contextes respectifs. En France, il y a eu un certain nombre de gens que nous appelons freudo-marxistes qui ont eu une certaine importance idéologique. D'après eux, il y aurait deux théories qui seraient, par essence, révolutionnaires et contestataires : la théorie marxiste et la théorie freudienne. L'une centrée sur les relations de production et l'autre sur les relations de plaisir; révolution dans les relations de production, révolution dans le désir, etc. Or, même dans la théorie marxiste, nous pourrons trouver beaucoup d'exemples de reconduction des relations de pouvoir...

L. C. Lima : Il me semble que la question centrale n'est pas la psychanalyse; c'est le traitement de l'idée de pouvoir. La façon dont elle est en train d'être traitée la convertit en fétiche. C'est-à-dire : chaque fois qu'on parle de pouvoir, on pense à l'exploitation; je paie un analyste, dont je suis opprimé. On parle de l'Université, mais Foucault est payé pour nous parler. Ce n'est pas le problème du paiement en soi qui détermine une relation négative. Si nous prenons le pouvoir comme une réalité une, tout pouvoir signifie oppression : je convertis le pouvoir en fétiche. J'aurai plutôt à analyser les conditions négatives et positives du pouvoir, car, si je ne fais pas cette distinction, je serai en train de rétablir simplement une

base anarchiste ou, dans une version plus contemporaine, une version académique, érudite d'une pensée hippie.

C. Katz : J'aimerais ajouter que je ne vois pas où est le caractère pernicieux de la pensée hippie, anarchiste. À mon avis, Deleuze est hippie et anarchiste, et je ne vois pas en quoi c'est pernicieux.

M. Foucault : Je n'ai absolument pas voulu identifier pouvoir et oppression. Pourquoi? D'abord parce que je pense qu'il n'y a pas un pouvoir, mais que, dans une société, il existe des relations de pouvoir extraordinairement nombreuses, multiples, à différents niveaux, où les unes s'appuient sur les autres, et où les unes contestent les autres. Des relations de pouvoir très différentes viennent s'actualiser à l'intérieur d'une institution; par exemple, dans les rapports sexuels, nous avons des relations de pouvoir, et il serait simpliste de dire que ces relations sont la projection du pouvoir de classe. Même d'un point de vue strictement politique, dans certains pays de l'Occident, le pouvoir, le pouvoir politique est exercé par des individus ou des classes sociales qui ne détiennent absolument pas le pouvoir économique. Ces relations de pouvoir sont subtiles, à divers niveaux, et nous ne pouvons pas parler d'*un* pouvoir, mais plutôt décrire des relations de pouvoir; tâche difficile et qui impliquerait un long processus. Nous pourrions les étudier du point de vue de la psychiatrie, de la société, de la famille. Ces relations sont si multiples qu'elles ne pourraient pas être définies comme oppression, en résumant tout dans une phrase : « Le pouvoir opprime. » Ce n'est pas vrai. Le pouvoir n'opprime pas, pour deux raisons : premièrement, parce qu'il procure du plaisir, du moins à certaines personnes. Nous avons toute une économie libidinale du plaisir, toute une érotique du pouvoir; cela vient prouver que le pouvoir n'est pas seulement oppressif. En deuxième lieu, le pouvoir peut créer. Dans la conférence d'hier, j'ai essayé de montrer que des choses comme les relations de pouvoir, les confiscations, etc., ont produit quelque chose de merveilleux qui est un type de savoir qui se transforme en *enquête* * et donne lieu à une série de connaissances. Bref, je n'approuve pas l'analyse simpliste qui considérerait le pouvoir comme une seule chose. Quelqu'un a dit ici que les révolutionnaires cherchent à prendre le pouvoir. Là, je serais beaucoup plus anarchiste. Il faut dire que je ne suis pas anarchiste au sens où je n'admets pas cette conception entièrement négative du pouvoir; mais je ne suis pas d'accord avec vous lorsque vous dites que les révolutionnaires cherchent à prendre le pouvoir. Ou plutôt, je

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

suis d'accord, en ajoutant « Dieu merci! oui ». Pour les révolutionnaires authentiques, s'emparer du pouvoir signifie s'emparer d'un trésor qui se trouve dans les mains d'une classe, pour le livrer à une autre classe, en l'occurrence le prolétariat. Je crois que c'est ainsi qu'on conçoit la révolution et la prise du pouvoir. Observez alors l'Union soviétique. Nous avons là un régime où les relations de pouvoir dans la famille, dans la sexualité, dans les usines dans les écoles restent les mêmes. Le problème est de savoir si nous pouvons, dans le régime actuel, transformer à des niveaux microscopiques – à l'école, dans la famille – les relations de pouvoir, de telle sorte que, quand il y aura une révolution politico-économique, nous ne trouvions pas, après, les mêmes relations de pouvoir que nous trouvons maintenant. C'est le problème de la révolution culturelle en Chine...

R. Muraro : Une fois que l'archéologie semble ne pas obéir à une méthode, pouvons-nous la considérer comme une activité apparentée à l'art?

M. Foucault : Il est vrai que ce que j'essaie de faire est de moins en moins inspiré par l'idée de fonder une discipline plus ou moins scientifique. Ce que je cherche à faire n'est pas quelque chose qui soit lié à l'art, mais plutôt une espèce d'activité. Une espèce d'activité, mais non une discipline. Une activité essentiellement historico-politique. Je ne crois pas que l'histoire puisse servir à la politique par le fait de lui fournir des modèles ou des exemples. Je ne cherche pas à savoir, par exemple, dans quelle mesure la situation de l'Europe au début du XIX[e] siècle est semblable à la situation du reste du monde à la fin du XX[e] siècle. Ce système d'analogie ne me semble pas fécond. D'un autre côté, il me semble que l'histoire peut servir à l'activité politique et que celle-ci, à son tour, peut servir à l'histoire dans la mesure où la tâche de l'historien ou, mieux, de l'archéologue serait de découvrir les bases, les continuités dans le comportement, dans le conditionnement, dans les conditions d'existence, dans les relations de pouvoir, etc. Ces bases, qui se sont constituées à un moment donné, qui ont remplacé d'autres bases et qui sont restées, sont actuellement cachées sous d'autres productions, ou sont cachées simplement parce qu'elles ont fait tellement partie de notre corps, de notre existence. Ainsi, il me semble évident que tout cela a eu une genèse historique. En ce sens, l'analyse archéologique aurait, premièrement, la fonction de découvrir ces continuités obscures incorporées en nous. En partant de l'étude de leur formation, nous pourrions, en deuxième lieu, constater l'utilité qu'elles ont eue et qu'elles ont encore aujourd'hui; comment elles

agissent dans l'économie actuelle de nos conditions d'existence. En troisième lieu, l'analyse historique permettrait encore de savoir déterminer à quel système de pouvoir sont liées ces bases, ces continuités, et, par conséquent, comment faire pour les aborder. Par exemple, dans le domaine de la psychiatrie, il me semble qu'il est intéressant de savoir comment s'est instauré le savoir psychiatrique, l'institution psychiatrique au début du XIX[e] siècle, de voir comment tout cela a été engagé à l'intérieur d'une série de relations économiques ou du moins utiles, si nous voulons lutter maintenant contre toutes les instances de normalisation. Pour moi, l'archéologie, c'est cela : une tentative historico-politique qui ne se fonde pas sur des relations de ressemblance entre le passé et le présent, mais plutôt sur des relations de continuité et sur la possibilité de définir actuellement des objectifs tactiques de stratégie de lutte, précisément en fonction de cela.

Intervenant non identifié : Deleuze a dit que vous étiez un poète. Or, vous venez d'affirmer que vous n'êtes pas un poète, que l'archéologie n'est pas un art, n'est pas une théorie, n'est pas un poème; c'est une pratique. Est-ce que l'archéologie est une machine miraculeuse?

M. Foucault : L'archéologie est une machine, sans doute, mais pourquoi miraculeuse? Une machine critique, une machine qui remet en question certaines relations de pouvoir, une machine qui a, ou du moins devrait avoir, une fonction libératrice. Dans la mesure où nous en venons à attribuer à la poésie une fonction libératrice, je dirais non que l'archéologie est, mais que j'aimerais qu'elle fût poétique. Je ne me rappelle pas bien en quoi Deleuze a dit que j'étais un poète, mais si je veux donner un sens à cette affirmation, ce serait en ceci que Deleuze a voulu dire que mon discours ne cherche pas à obéir aux mêmes lois de vérification qui régissent l'histoire proprement dite, une fois que celle-ci a pour seule fin de dire la vérité, dire ce qui s'est passé, au niveau de l'élément, du processus, de la structure des transformations. Je dirais, de manière beaucoup plus pragmatique, qu'au fond ma machine est bonne; non pas dans la mesure où elle transcrit ou fournit le modèle de ce qui s'est passé, mais dans la mesure où elle réussit à donner de ce qui s'est passé un modèle tel qu'il permet que nous nous libérions de ce qui s'est passé.

A. R. de Sant'Anna : Vous avez déjà dit que l'hermétisme est une forme de contrôle du pouvoir et dans cela il y avait aussi une référence à la forme obscure de la pensée lacanienne. D'un autre côté, je sens chez vous un désir d'écrire un livre si clair que j'appellerais cela

un projet mallarméen d'un livre antimallarméen. Alors, quand on considère l'opacité du discours littéraire par opposition au discours de la transparence, ne serions-nous pas avec Mallarmé *(le retour du langage *)* et avec Borges *(l'hétérotopie *)*, en train de privilégier le même discours de l'opacité, surtout si nous considérons que « avec Nietzsche, avec Mallarmé, la pensée fut reconduite, et violemment, vers le langage lui-même, vers son être unique et difficile » **?

M. Foucault : Il faut souligner que je ne souscris pas sans restrictions à ce que j'ai dit dans mes livres... Au fond, j'écris pour le plaisir d'écrire. Ce que j'ai voulu dire sur Mallarmé et Nietzsche, c'est qu'il y a eu, dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, un mouvement dont nous trouvons les échos dans des disciplines comme la linguistique ou dans des expériences poétiques comme celles de Mallarmé; c'est toute une série de mouvements qui tendaient à se demander grosso modo : qu'est-ce que le langage? Alors que les recherches antérieures avaient surtout visé à savoir comment nous nous servions du langage pour transmettre des idées, représenter la pensée, lier des significations, maintenant, au contraire, la capacité du langage, sa matérialité, est devenue un problème.

Il me semble que nous avons là, lorsque nous abordons le problème de la matérialité du langage, une sorte de retour au thème de la sophistique. Je ne crois pas que ce retour, cette préoccupation autour de l'être du langage puissent être identifiés à l'ésotérisme. Mallarmé n'est pas un auteur clair, ni ne prétendait l'être, mais il ne me semble pas que cet ésotérisme soit forcément impliqué dans le retour au problème de l'être du langage. Si nous considérons le langage comme une série de faits ayant un statut déterminé de matérialité, ce langage est un abus de pouvoir du fait qu'on peut l'utiliser d'une façon déterminée, tellement obscure qu'elle vient s'imposer de l'extérieur à la personne à qui elle est adressée, créant des problèmes sans solution, soit de compréhension, soit de réutilisation, de rétorsion, de réponses, de critiques, etc. Le retour à l'être du langage n'est donc pas lié à la pratique de l'ésotérisme.

J'aimerais ajouter que l'archéologie, cette sorte d'activité historico-politique, ne se traduit pas forcément en livres, ni en discours, ni en articles. En dernière analyse, ce qui actuellement me gêne, c'est justement l'obligation de transcrire, d'enfermer tout cela dans un livre. Il me semble qu'il s'agit d'une activité en même temps pratique et théorique qui doit être accomplie à travers des livres, des

* En français dans le texte *(N.d.T.)*.

** Citation des *Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 317.

discours et des discussions comme celle-ci, à travers des actions politiques, la peinture, la musique...

140 # *Anti-Rétro*

« Anti-Rétro » (entretiens avec P. Bonitzer et S. Toubiana), *Cahiers du cinéma*, n° 251-252, juillet-août, pp. 6-15.

– *Partons du phénomène journalistique de la mode rétro. On peut tout simplement poser la question : pourquoi des films comme* Lacombe Lucien * *ou* Portier de nuit ** *sont-ils aujourd'hui possibles ? Pourquoi rencontrent-ils un écho énorme ? Nous pensons qu'il faudrait répondre à trois niveaux :*

1) La conjoncture politique. Giscard d'Estaing a été élu. Il se crée un nouveau type de rapport à la politique, à l'histoire, à l'appareil politique, qui indique très nettement – et d'une manière visible pour tout le monde – la mort du gaullisme. Donc, il faudrait voir, dans la mesure où le gaullisme reste très lié à l'époque de la Résistance, comment cela se traduit au niveau des films qui se font.

2) Comment peut-il y avoir offensive de l'idéologie bourgeoise dans les brèches du marxisme orthodoxe – rigide, économiste, mécaniste, peu importent les termes – qui a fourni pendant très longtemps la seule grille d'interprétation des phénomènes sociaux ?

3) Enfin, comment cela se pose-t-il par rapport aux militants ? Dans la mesure où les militants sont des consommateurs et parfois des producteurs de films.

Ce qui se passe, c'est que depuis le film de Marcel Ophuls, Le Chagrin et la Pitié ***, *des vannes ont été ouvertes. Quelque chose qui avait été jusqu'alors soit complètement refoulé, soit interdit, déferle. Pourquoi ?*

– Je crois que cela vient du fait que l'histoire de la guerre et de ce qui s'est passé autour de la guerre n'a jamais été inscrite vraiment ailleurs que dans des histoires tout à fait officielles. Ces histoires officielles étaient essentiellement centrées autour du gaullisme qui, d'une part, était la seule manière d'écrire cette

* De L. Malle, 1974.

** *Portiere di notte*, de L. Cavani, 1973.

*** 1969.

Michel Foucault, Dits et écrits 1974

histoire-là dans les termes d'un nationalisme honorable, et, d'autre part, était la seule manière de faire intervenir comme personnage de l'histoire le Grand Homme, l'homme de droite, l'homme des vieux nationalismes du XIXe siècle.

Finalement, la France était justifiée par de Gaulle et, d'autre part, la droite, qui s'était conduite comme on le sait au moment de la guerre, se trouvait purifiée et sanctifiée par de Gaulle. Du coup, la droite et la France se trouvaient réconciliées dans cette manière de faire l'histoire : ne pas oublier que le nationalisme a été le climat de naissance de l'histoire du XIXe siècle et surtout de son enseignement.

Ce qui n'a jamais été décrit, c'est ce qui s'est passé dans les profondeurs mêmes du pays depuis 1936 et même depuis la fin de la guerre de 1914 jusqu'à la Libération.

– *Donc, ce qui interviendrait depuis* Le Chagrin et la Pitié, *c'est une espèce de retour de la vérité dans l'histoire. La question est de savoir si c'est bien la vérité.*

– Il faut lier cela au fait que la fin du gaullisme signifie le point final mis à cette justification de la droite par ce personnage et cet épisode. La vieille droite pétainiste, la vieille droite collaboratrice, maurrassienne et réactionnaire qui se camouflait comme elle le pouvait derrière de Gaulle considère que maintenant elle a le droit de réécrire elle-même sa propre histoire. Cette vieille droite qui, depuis Tardieu, avait été disqualifiée historiquement et politiquement revient maintenant sur le devant de la scène.

Elle a soutenu explicitement Giscard. Elle n'a plus besoin de porter de masque et, par conséquent, elle peut écrire sa propre histoire. Et, parmi les facteurs de l'acceptation actuelle par la moitié des Français (plus 200 000) de Giscard, il ne faut pas oublier des films comme ceux dont on parle – quelle qu'ait été l'intention des auteurs. Le fait que tout cela ait pu être montré a permis une certaine forme de regroupement de la droite. De même que, inversement, c'est bien l'effacement de la coupure droite nationale/droite collaboratrice qui a rendu ces films possibles. C'est absolument lié.

– *Cette histoire se réécrit donc à la fois cinématographiquement et télévisuellement, avec des débats comme ceux des* Dossiers de l'écran *(qui ont choisi deux fois en deux mois le thème : les Français sous l'Occupation). Et, d'autre part, cette réécriture de l'histoire se fait aussi apparemment avec des cinéastes qui sont considérés comme plus ou moins de gauche. Il y a là un problème à approfondir.*

– Je ne crois pas que les choses soient si simples. Ce que je disais tout à l'heure est très schématique. Reprenons.

Il y a un véritable combat. Et quel en est l'enjeu? C'est ce qu'on pourrait appeler en gros la *mémoire populaire*. Il est absolument vrai que les gens, je veux dire ceux qui n'ont pas le droit à l'écriture, à faire eux-mêmes leurs livres, à rédiger leur propre histoire, ces gens-là ont tout de même une manière d'enregistrer l'histoire, de s'en souvenir, de la vivre et de l'utiliser. Cette histoire populaire était, jusqu'à un certain point, plus vivante, plus clairement formulée encore au XIXe siècle, où il y avait par exemple toute une tradition des luttes qui se traduisait soit oralement, soit par des textes, des chansons, etc.

Or toute une série d'appareils a été mise en place (la « littérature populaire », la littérature à bon marché, mais aussi l'enseignement scolaire) pour bloquer ce mouvement de la mémoire populaire, et on peut dire que le succès de cette entreprise a été relativement grand. Le savoir historique que la classe ouvrière a d'elle-même ne cesse de se rétrécir. Quand on songe, par exemple, à ce que savaient de leur propre histoire les ouvriers de la fin du XIXe siècle, ce qu'avait été la tradition syndicale – au sens fort du terme tradition – jusqu'à la guerre de 1914, c'était tout de même formidable. Cela n'a pas cessé de diminuer. Cela diminue, mais cela ne se perd tout de même pas.

Maintenant, la littérature bon marché, ça n'est plus suffisant. Il y a des moyens beaucoup plus efficaces qui sont la télévision et le cinéma. Et je crois que c'est une manière de *recoder* la mémoire populaire, qui existe mais qui n'a aucun moyen de se formuler. Alors, on montre aux gens, non pas ce qu'ils ont été, mais ce qu'il faut qu'ils se souviennent qu'ils ont été.

Comme la mémoire est quand même un gros facteur de lutte (c'est bien, en effet, dans une espèce de dynamique consciente de l'histoire que les luttes se développent), si on tient la mémoire des gens, on tient leur dynamisme. Et on tient aussi leur expérience, leur savoir sur les luttes antérieures. Il faut ne plus savoir ce qu'est la Résistance...

Alors, je crois que c'est un peu comme cela qu'il faut comprendre ces films-là. Le thème, en gros, c'est qu'il n'y a pas eu de lutte populaire au XXe siècle. Cette affirmation a été formulée successivement de deux façons. Une première fois aussitôt après la guerre, en disant simplement : « Le XXe siècle, quel siècle de héros! Il y a eu Churchill, de Gaulle, les types qui se sont fait parachuter, les escadrilles, etc. ! » Ce qui était une manière de dire : « Il n'y a pas eu de lutte populaire, la vraie lutte, c'est celle-là. » Mais on ne disait pas encore directement : « Il n'y a pas eu de lutte populaire. »

L'autre façon, plus récente, sceptique ou cynique, comme on voudra, consiste à passer à l'affirmation pure et simple : « Regardez en fait ce qui s'est passé. Où avez-vous vu des luttes? Où voyez-vous les gens s'insurger, prendre les fusils? »

– *Il y a une sorte de rumeur qui s'est répandue depuis, peut-être,* Le Chagrin et la Pitié. *À savoir : le peuple français, dans son ensemble, n'a pas résisté, il a même accepté la collaboration, les Allemands, il a tout avalé. La question est de savoir ce que cela veut dire en définitive. Et il semble bien en effet que l'enjeu soit la lutte populaire, ou plutôt la* mémoire *de cette lutte.*

– Exactement. Il faut prendre possession de cette mémoire, la régenter, la régir, lui dire ce dont elle doit se souvenir. Et, quand on voit ces films, on apprend ce dont on doit se souvenir : « Ne croyez pas tout ce qu'on vous a raconté autrefois. Il n'y a pas de héros. Et s'il n'y a pas de héros, c'est qu'il n'y a pas de lutte. » D'où une sorte d'ambiguïté : d'un côté, « il n'y a pas de héros », c'est un déboulonnage positif de toute une mythologie du héros de guerre à la Burt Lancaster. C'est une manière de dire : « La guerre, ce n'est pas ça ! » D'où une première impression de décapage historique : on va enfin nous dire pourquoi on n'est pas tous tenus de nous identifier à de Gaulle ou aux membres de l'escadrille Normandie-Niemen, etc. Mais sous la phrase : « Il n'y a pas eu de héros » se cache une autre phrase qui est, elle, le véritable message : « Il n'y a pas eu de lutte. » C'est en cela que consiste l'opération.

– *Il y a un autre phénomène qui explique pourquoi ces films marchent bien. C'est qu'on utilise le ressentiment de ceux qui ont effectivement lutté contre ceux qui n'ont pas lutté. Par exemple, les gens qui ont fait la Résistance, et qui voient dans* Le Chagrin et la Pitié *les citoyens d'une ville du centre de la France passifs, reconnaissent cette passivité. Et là, c'est le ressentiment qui prend le dessus; ils oublient que, eux, ils ont lutté.*

– Le phénomène politiquement important à mes yeux, plus que tel ou tel film, c'est le phénomène de série, le réseau constitué par tous ces films et la place, sans jeu de mots, qu'ils occupent. Autrement dit, ce qui est important, c'est la question : « Est-il possible, actuellement de faire un film *positif* sur les luttes de la Résistance? » Eh bien! on s'aperçoit que non. On a l'impression que cela ferait rigoler les gens ou que, tout simplement, ce film ne serait pas vu.

J'aime assez *Le Chagrin et la Pitié*, je ne considère pas que c'est

une mauvaise action de l'avoir fait. Je me trompe peut-être, là n'est pas l'important. L'important, c'est que cette série de films est exactement corrélative de l'impossibilité – et chacun de ces films accentue cette impossibilité – de faire un film sur les luttes positives qu'il a pu y avoir en France autour de la guerre et de la Résistance.

– *Oui. C'est la première chose qu'on nous oppose quand on attaque un film comme celui de Malle. La réponse, c'est toujours : « Qu'est-ce que vous auriez mis à la place ? » Et c'est vrai que l'on ne peut pas répondre. On devrait commencer à avoir, disons, un point de vue de gauche là-dessus, mais il est vrai qu'il n'existe pas* tout constitué.

En contrepartie, cela repose le problème de : « Comment produire un héros positif, un nouveau type de héros ? »

– Ce n'est pas le héros, c'est le problème de la lutte. Peut-on faire un film de lutte sans qu'il y ait les processus traditionnels de l'héroïsation? On en revient à un vieux problème : comment l'histoire en est-elle arrivée à tenir le discours qu'elle tient et à récupérer ce qui s'est passé, sinon par un procédé qui était celui de l'épopée, c'est-à-dire en se racontant comme une histoire de héros? C'est comme cela qu'on a écrit l'histoire de la Révolution française. Le cinéma a procédé de la même façon. À cela on peut toujours opposer l'envers ironique : « Non, regardez, il n'y a pas de héros. On est tous des cochons, etc. »

– *Revenons à la mode rétro. La bourgeoisie, de son point de vue, a relativement bien centré son intérêt sur une période historique (les années quarante) qui focalise à la fois son point faible et son point fort. Car, d'un côté, c'est là qu'elle est le plus facilement démasquée (c'est elle qui a créé le terrain du nazisme ou de la collaboration avec le nazisme), et, de l'autre, c'est là qu'elle tente aujourd'hui de justifier, sous les formes les plus cyniques, son attitude historique. Le problème, c'est : comment, pour nous, positiver cette même période historique ? Nous, c'est-à-dire la génération des luttes de 1968 ou de Lip. Est-ce bien là qu'il y a une brèche à effectuer pour penser, sous une forme ou sous une autre, une hégémonie idéologique possible ? Car il est vrai que la bourgeoisie est à la fois offensive et défensive sur ce sujet (sur son histoire récente). Défensive stratégiquement, offensive tactiquement, puisqu'elle a trouvé son point fort, celui à partir duquel elle peut le mieux brouiller les cartes. Mais nous, devons-nous simplement – ce qui est défensif – rétablir la vérité sur l'histoire ? N'est-il pas possible de trouver le point qui, idéologiquement, ferait la brèche ? Est-ce que c'est automatiquement la Résistance ? Pourquoi pas 1789 ou 1968 ?*

– À propos de ces films et sur le même sujet, je me demande si on ne pourrait pas faire autre chose. Et quand je dis « sujet », je ne veux pas dire : montrer les luttes ou montrer qu'il n'y en a pas eu. Je veux dire qu'il est historiquement vrai que dans les masses françaises il y a eu, au moment de la guerre, une espèce de refus de la guerre. Or d'où cela vient-il? De toute une série d'épisodes dont personne ne parle, ni la droite parce qu'elle veut le cacher, ni la gauche parce qu'elle ne veut pas être compromise avec tout ce qui serait contraire à l' « honneur national ».

Pendant la guerre de 1914, il y a eu tout de même 7,8 millions de gars qui sont passés dans la guerre. Ils ont mené pendant quatre ans une vie horrible, ils ont vu mourir autour d'eux des millions et des millions de gens. Ils se sont retrouvés en 1920, avec quoi devant eux? Un pouvoir de droite, une exploitation économique totale et finalement une crise économique et le chômage en 1932. Ces gens, que l'on a entassés dans les tranchées, comment pouvaient-ils encore aimer la guerre pendant les deux décennies, 1920-1930 et 1930-1940? Les Allemands ont eu ceci, c'est que la défaite a ranimé en eux un sentiment national tel que le désir de vengeance a pu surmonter cette espèce de dégoût. Mais, après tout, on n'aime pas se battre pour ces guerres bourgeoises, avec ces officiers-là, pour ces bénéfices de guerre-là. Je crois que ça a été un phénomène fondamental dans la classe ouvrière. Et quand, en 1940, des types ont foutu leur vélo dans le fossé et ont dit : « Je rentre chez moi », on ne peut pas simplement dire : « Ce sont des veaux! » et on ne peut pas non plus le cacher. Il faut le replacer dans toute cette série-là. Cette non-adhésion à des consignes nationales, il faut l'enraciner. Et ce qui s'est passé pendant la Résistance, c'est le contraire de ce qu'on nous montre : c'est-à-dire que le processus de repolitisation, la remobilisation, le goût de la lutte ont recommencé petit à petit dans la classe ouvrière. Cela a recommencé doucement après la montée du nazisme, de la guerre d'Espagne. Or, ce que les films montrent, c'est le processus inverse, c'est-à-dire : après le grand rêve de 1939 qui a volé en éclats en 1940, les gens abandonnent. Il y a bien eu ce processus, mais à l'intérieur d'un autre processus à beaucoup plus longue échelle qui, lui, allait en sens contraire et qui, à partir du dégoût de la guerre, aboutissait, au milieu de l'Occupation, à la prise de conscience qu'il fallait lutter. Sur le thème : « Il n'y a pas de héros, il n'y a que des veaux », il faudrait se demander d'où cela vient et où cela s'enracine. Après tout, a-t-on jamais fait des films sur les mutineries?

– *Oui. Il y a eu le film de Kubrick* (Les Sentiers de la gloire) * *interdit en France.*

– Je crois qu'il y avait un sens politique positif à cette non-adhésion à des consignes de luttes nationales et armées. On peut reprendre le thème historique de la famille de *Lacombe Lucien* en la faisant remonter à Ypres et à Douaumont...

– *Ce qui pose le problème de la mémoire populaire, d'une temporalité qui lui serait propre et qui serait très décalée par rapport à la prise de tel pouvoir central ou à telle guerre ponctuelle...*

– Ça a toujours été l'objectif de l'histoire scolaire : enseigner aux gens qu'ils s'étaient fait tuer et que c'était du grand héroïsme. Regardez ce qu'on est arrivé à faire avec Napoléon et les guerres napoléoniennes...

– *Un certain nombre de films, dont celui de Malle et celui de Cavani, délaissent un discours historique ou un discours de lutte sur les phénomènes du nazisme et du fascisme et en tiennent un autre, à côté ou à la place, en général un discours sur le sexe. Quel est ce discours?*

– Mais vous ne faites pas une différence radicale entre *Lacombe Lucien* et *Portier de nuit* à ce sujet? Moi, il me semble que, dans *Lacombe Lucien*, l'aspect érotique, passionné a une fonction assez facile à repérer. C'est, au fond, une manière de réconcilier l'anti-héros, de dire qu'il n'est pas si anti que cela.

Si, effectivement, tous les rapports de pouvoir sont faussés pour lui et s'il les fait fonctionner à vide, en revanche, au moment où on croit qu'il fait fonctionner à faux tous les rapports érotiques, eh bien! un rapport vrai se découvre et il aime la fille. D'un côté, il y a la machine du pouvoir qui entraîne Lacombe de plus en plus, à partir d'un pneu crevé, vers quelque chose de dément. Et, de l'autre côté, il y a la machine d'amour qui a l'air branchée dessus, qui a l'air faussée et qui, au contraire, fonctionne dans l'autre sens et rétablit Lucien à la fin comme le beau garçon nu vivant dans les champs avec une fille.

Il y a donc une sorte d'antithèse assez facile entre pouvoir et amour. Alors que, dans *Portier de nuit*, le problème est – en général comme dans la conjoncture actuelle – très important, c'est celui de l'*amour pour le pouvoir.*

Le pouvoir a une charge érotique. Ici se pose un problème historique : comment se fait-il que le nazisme, qui était représenté

* *Paths of Glory*, 1958.

par des gars lamentables, minables, puritains, des espèces de vieilles filles victoriennes ou au mieux vicelardes, comment se fait-il qu'il ait pu devenir, maintenant et partout, en France, en Allemagne, aux États-Unis, dans toute la littérature pornographique du monde entier, la référence absolue de l'érotisme? Tout l'imaginaire érotique de pacotille est placé maintenant sous le signe du nazisme. Ce qui pose, au fond, un problème grave : comment aimer le pouvoir? Personne n'aime plus le pouvoir. Cette espèce d'attachement affectif, érotique, ce désir qu'on a pour le pouvoir, le pouvoir qui s'exerce sur vous n'existe plus. La monarchie et ses rituels étaient faits pour susciter cette sorte de rapport érotique au pouvoir. Les grands appareils staliniens, hitlériens même, étaient faits également pour cela. Mais tout est tombé en ruine, et il est clair qu'on ne peut pas aimer Brejnev d'amour, ni Pompidou, ni Nixon. On pouvait, à la rigueur, aimer de Gaulle, ou Kennedy ou Churchill. Mais que se passe-t-il actuellement? N'assiste-t-on pas à un début de ré-érotisation du pouvoir, développée, à une extrémité dérisoire, lamentable, par les porno-shops aux insignes nazis que l'on retrouve aux États-Unis et (version beaucoup plus supportable mais tout aussi dérisoire) dans les attitudes de Giscard d'Estaing disant : « On va défiler en complet veston dans les rues en serrant la main aux gens, et les gosses auront une demi-journée de vacances »? Il est certain que Giscard a fait une partie de sa campagne pas seulement sur sa prestance physique, mais aussi sur une certaine érotisation de son personnage, de son élégance.

– *C'est ainsi qu'il s'est mis en scène dans une affiche électorale, celle où l'on voit sa fille tournée vers lui.*

– C'est cela. Il regarde la France, mais elle le regarde, lui. C'est restituer de la séduction au pouvoir.

– *C'est quelque chose qui nous a frappés pendant la campagne électorale, surtout au moment du grand débat télévisé entre Mitterrand et Giscard; c'est qu'ils n'étaient pas du tout sur le même terrain. Mitterrand apparaissait comme un homme politique de type ancien, disons appartenant à une vieille gauche. Il essayait de vendre des* idées, *elles-mêmes datées et un peu vieillottes, et il le faisait avec une grande noblesse. Mais Giscard, lui, vendait l'idée du pouvoir exactement comme un publiciste vend un fromage.*

– Encore tout récemment, il fallait s'excuser d'être au pouvoir. Il fallait que le pouvoir se gomme et ne se montre pas comme pouvoir. Cela a été, jusqu'à un certain point, le fonctionnement

des républiques démocratiques, où le problème était de rendre le pouvoir suffisamment insidieux, invisible, pour qu'on ne puisse pas le saisir dans ce qu'il faisait et là où il était.

Maintenant (et là, de Gaulle a joué un rôle très important), le pouvoir ne se cache plus, il est fier d'être là et en plus il dit : « Aimez-moi, parce que je suis le pouvoir. »

– *Il faudrait peut-être parler d'une certaine impuissance du* discours *marxiste, tel qu'il fonctionne depuis longtemps, à rendre compte du fascisme. Disons que le marxisme a historiquement rendu compte du phénomène nazi d'une façon économiste, déterministe, en mettant complètement de côté ce que pouvait être spécifiquement l'idéologie du nazisme. On peut alors se demander comment quelqu'un comme Malle, qui est assez au courant de ce qui se passe à gauche, peut profiter de cette faiblesse, s'engouffrer dans cette brèche.*

– Le marxisme a donné du nazisme et du fascisme une définition : « Dictature terroriste ouverte de la fraction la plus réactionnaire de la bourgeoisie. » C'est une définition à laquelle il manque tout un contenu et toute une série d'articulations. En particulier, il manque le fait que le nazisme et le fascisme n'ont été possibles que dans la mesure où il a pu y avoir à l'intérieur des masses une portion relativement importante qui a pris sur elle et à son compte un certain nombre de fonctions étatiques de répression, de contrôle, de police. Il y a là, je crois, un phénomène important du nazisme. C'est-à-dire sa pénétration profonde à l'intérieur des masses et le fait qu'une partie du pouvoir a été effectivement déléguée à une certaine frange des masses. C'est là où le mot « dictature » est à la fois vrai en général et relativement faux. Quand on songe au pouvoir que pouvait détenir sous un régime nazi un individu à partir du moment où il était simplement S.S. ou inscrit au parti ! On pouvait effectivement tuer son voisin, s'approprier sa femme, sa maison ! C'est là où *Lacombe Lucien* est intéressant, parce que c'est un côté qu'il montre bien. Le fait est que, contrairement à ce qu'on entend d'habitude par dictature, c'est-à-dire le pouvoir d'un seul, on peut dire que, dans un régime comme celui-là, on donnait la partie la plus détestable, mais en un sens la plus enivrante, du pouvoir à un nombre considérable de gens. Le S.S. était celui auquel on avait donné le pouvoir de tuer, de violer...

– *C'est là que le marxisme orthodoxe défaille. Parce que cela l'oblige à tenir un discours sur le désir.*

– Sur le désir et sur le pouvoir...

– *C'est là aussi que des films comme* Lacombe Lucien *et* Portier de nuit *sont relativement « forts ». Ils peuvent tenir un discours sur le désir et le pouvoir qui* semble *cohérent...*

– Dans *Portier de nuit*, il est intéressant de voir comment, dans le nazisme, le pouvoir d'un seul était repris par les gens et mis en œuvre. Cette espèce de faux tribunal qui se constitue, c'est tout à fait passionnant. Parce que, d'un côté, cela prend l'allure d'un groupe de psychothérapie, mais en fait cela a la structure de pouvoir d'une société secrète. Au fond, c'est une cellule S.S. qui s'est reconstituée, qui se donne un pouvoir judiciaire différent et opposé au pouvoir central. Il faut tenir compte de la manière dont le pouvoir a été éparpillé, investi, à l'intérieur même de la population ; il faut tenir compte de ce formidable déplacement de pouvoir que le nazisme a opéré dans une société comme la société allemande. Il est faux de dire que le nazisme était le pouvoir des grands industriels reconduit sous une autre forme. Ce n'était pas le pouvoir du grand état-major renforcé. Ça l'était, mais à un certain niveau seulement.

– *Effectivement, c'est un côté intéressant du film. Mais ce qui nous a semblé très critiquable, c'est qu'il a l'air de dire : « Si vous êtes un S.S. classique, vous fonctionnez de cette façon-là. Mais si vous avez en prime une certaine " notion de dépense ", cela donne une aventure érotique formidable. » Le film maintient donc la séduction.*

– Oui, c'est là qu'il rejoint *Lacombe Lucien*. Car le nazisme n'a jamais donné une livre de beurre aux gens, il n'a jamais donné autre chose que du pouvoir. Il faut quand même se demander, si ce régime n'était rien d'autre que cette dictature sanglante, comment il se fait que le 3 mai 1945, il ait pu y avoir encore des Allemands pour se battre jusqu'à la dernière goutte de sang, s'il n'y avait pas un mode d'attachement de ces gens au pouvoir. Bien sûr, il faut tenir compte de toutes les pressions, dénonciations...

– *Mais s'il y avait dénonciations et pressions, c'est qu'il y avait des gens pour dénoncer. Donc, comment les gens étaient-ils pris là-dedans ? Comment étaient-ils blousés par cette redistribution du pouvoir dont ils avaient été bénéficiaires ?*

– Dans *Lacombe Lucien* comme dans *Portier de nuit*, ce surcroît de pouvoir qu'on leur donne est reconverti en amour. C'est très clair à la fin de *Portier de nuit*, où se constitue autour de Max, dans sa chambre, une sorte de petit camp de concentration où il meurt de faim. Alors, là, l'amour a reconverti le pouvoir, le surpouvoir, en absence totale de pouvoir. Dans un sens, il y a à peu

près la même réconciliation que dans *Lacombe Lucien*, où l'amour reconvertit l'excès de pouvoir par lequel il a été piégé en un dénuement champêtre fort loin de l'hôtel borgne de la Gestapo, fort loin aussi de la ferme où on égorge les cochons.

– *Alors, on aurait un début d'explication au problème que vous posiez au début de l'entretien : pourquoi le nazisme, qui était un système puritain, répressif, est-il aujourd'hui partout érotisé? Il y aurait une sorte de déplacement : un problème, qui est central et qu'on ne veut pas envisager, celui du pouvoir, serait éludé ou plutôt déplacé complètement vers le sexuel. Si bien que cette érotisation serait en définitive un déplacement, un refoulement...*

– Ce problème est en effet très difficile et il n'a peut-être pas été assez étudié, même par Reich. Qu'est-ce qui fait que le pouvoir est désirable et qu'il est effectivement désiré? On voit bien les procédés par lesquels cette érotisation se transmet, se renforce, etc. Mais, pour que l'érotisation puisse prendre, il faut que l'attachement au pouvoir, l'acceptation du pouvoir par ceux sur qui il s'exerce soient déjà érotiques.

– *C'est d'autant plus difficile que la représentation du pouvoir est rarement érotique. De Gaulle ou Hitler n'étaient pas particulièrement séduisants.*

– Oui, et je me demande si, dans les analyses marxistes, on n'est pas un peu victimes du caractère abstrait de la notion de liberté. Dans un régime comme le régime nazi, il est certain qu'on n'a pas de liberté. Mais ne pas avoir de liberté ne veut pas dire ne pas avoir de pouvoir.

– *C'est au niveau du cinéma et de la télévision, la télévision étant entièrement contrôlée par le pouvoir, que se focalise avec le maximum d'impact le discours de l'histoire. Ce qui implique une responsabilité politique. Il nous semble que les gens s'en rendent de plus en plus compte. Au cinéma, depuis quelques années, on parle de plus en plus d'histoire, de politique, de lutte...*

– Il y a une bataille pour l'histoire, autour de l'histoire qui se déroule actuellement et qui est très intéressante. Il y a la volonté de coder, de juguler ce que j'ai appelé la « mémoire populaire » et aussi de proposer, d'imposer aux gens une grille d'interprétation du présent. Les luttes populaires, jusqu'en 1968, étaient du folklore. Pour certains, elles ne faisaient pas même partie de leur système immédiat d'actualité. Après 1968, toutes les luttes populaires, qu'elles se passent en Amérique du Sud ou en Afrique, trouvent de l'écho, de la résonance. On ne peut donc plus établir cette séparation, cette espèce de cordon sanitaire géographique. Les luttes populaires sont devenues, non pas d'actualité, mais d'éventualité, dans notre système. Il faut donc à nouveau les mettre à distance. Comment? Non pas en les interprétant directement, car ce serait s'exposer à tous les démentis, mais en proposant une interprétation historique des luttes populaires anciennes qui ont pu se produire chez nous, pour montrer qu'en fait elles n'ont pas existé! Avant 1968, c'était : « Ça ne viendra pas parce que ça se passe ailleurs »; maintenant, c'est : « Ça ne viendra pas, parce que ça ne s'est jamais passé! Et regardez même quelque chose comme la Résistance, sur laquelle on a tellement rêvé, regardez un peu... Rien. Vide, ça sonne creux! » Ce qui est une autre manière de dire : « Au Chili, ne vous inquiétez pas, c'est la même chose; les paysans chiliens s'en contrefoutent. En France aussi : ce que peuvent faire quelques agités, ça ne touche pas les profondeurs. »

– *Pour nous, ce qui est important quand on réagit par rapport à cela, contre cela, c'est de ne pas se contenter de rétablir la vérité, de dire, sur le maquis par exemple : « Non, j'y étais, ça ne s'est pas passé comme cela ! » Nous pensons que pour mener efficacement la lutte idéologique sur un terrain comme celui où ces films nous entraînent, il faut avoir un système de références – et de références positives – plus large, plus vaste. Pour beaucoup de gens, par exemple, cela consiste à se réapproprier l'« histoire de France ». C'est dans cette optique-là qu'on a lu avec beaucoup d'attention* Moi, Pierre Rivière..., *parce qu'on se rendait compte qu'à la limite, paradoxalement, ça nous était utile pour rendre compte de* Lacombe Lucien, *que la comparaison n'était pas improductive. Par exemple, il y a une différence significative, c'est que Pierre Rivière est un homme qui écrit, qui exécute un meurtre et qui a une mémoire tout à fait extraordinaire. Malle, lui, traite son héros en demeuré, comme quelqu'un qui traverse tout, l'histoire, la guerre, la collaboration, sans rien capitaliser. C'est là que le thème de la mémoire, de la mémoire populaire, peut aider à opérer un clivage entre quelqu'un, Pierre Rivière, qui prend la parole ne l'ayant pas et est contraint de tuer pour avoir droit à cette parole, et le personnage créé par Malle et Modiano qui prouve, justement en ne capitalisant rien de ce qui lui arrive, qu'il n'y a rien dont il vaille la peine de se souvenir. C'est dommage que tu n'aies pas vu* Le Courage du peuple *. *C'est un film bolivien, qui a été fait explicitement dans le but de constituer une pièce à conviction pour un dossier. Ce film, qui circule dans le monde entier (mais pas en Bolivie, à cause du*

* *El Coraje del pueblo*, de J. Sanjines, 1971. Coproduction bolivienne et italienne sur les luttes des mineurs d'étain en 1967.

régime), est joué par les acteurs mêmes du drame réel qu'il reconstitue (une grève des mineurs et sa répression sanglante), ils prennent eux-mêmes en main leur représentation, pour que personne n'oublie.

Il est intéressant de voir que, à un niveau minimal, tout film fonctionne comme archive potentielle, et que, dans une perspective de lutte, on peut s'emparer de cette idée, passer à un stade plus avancé, lorsque les gens organisent leur film comme une pièce à conviction. Et on peut penser cela de deux façons radicalement différentes : soit que le film mette en scène le pouvoir, soit qu'il représente les victimes de ce pouvoir, les classes exploitées qui, sans le secours de l'appareil de production-diffusion de film, avec très peu de moyens techniques, prennent en charge leur propre représentation, témoignent pour l'histoire. Un peu comme Pierre Rivière témoignait, c'est-à-dire commençait à écrire, sachant qu'il allait comparaître tôt ou tard et qu'il fallait que tout le monde comprenne ce qu'il avait à dire.

Ce qui est important dans Le Courage du peuple, *c'est que la demande est venue effectivement du peuple. C'est à partir d'une enquête que le réalisateur s'est rendu compte de cette demande. Ce sont les gens qui avaient vécu l'événement qui ont demandé qu'il soit mémorisé.*

– Le peuple constitue ses proches archives.

– La différence entre Pierre Rivière et Lacombe Lucien, c'est que Pierre Rivière fait tout pour que l'on puisse discuter de son histoire après sa mort. Tandis que, même si Lacombe est un personnage réel ou qui a pu exister, il n'est que l'objet du discours d'un autre, pour des fins qui ne sont pas les siennes.

Il y a deux choses qui marchent actuellement dans le cinéma. D'une part, les documents historiques, qui ont un rôle important. Dans Toute une vie *, *par exemple, ils jouent un très grand rôle. Ou bien dans les films de Marcel Ophuls ou de Harris et Sédouy **, le fait de voir Duclos s'agiter en 1936, en 1939, c'est émouvant de voir ce réel. Et, d'autre part, il y a les personnages de fiction qui, à un moment donné de l'histoire, condensent au maximum des rapports sociaux, des rapports à l'histoire. C'est pour cela que* Lacombe Lucien *marche si bien. Lacombe, c'est un Français sous l'Occupation, un mec qui a un rapport concret au nazisme, à la campagne, au pouvoir local, etc. Et nous ne devons pas ignorer cette manière de personnifier l'histoire, de l'incarner dans un personnage ou un ensemble de personnages qui condensent, à un moment donné, un rapport privilégié au pouvoir.*

Il y a un tas de personnages dans l'histoire du mouvement ouvrier qu'on ne connaît pas ; il y a des tas de héros de l'histoire ouvrière qui

* *Ein Leben lang*, de G. Ucicky, 1940.
** *Français si vous saviez*, 1972.

ont été complètement refoulés. Et je crois qu'il y a là un enjeu réel. Le marxisme n'a pas à refaire des films sur Lénine, il y en a eu des tas.

– C'est important ce que tu dis. C'est un trait de beaucoup de marxistes d'aujourd'hui. C'est l'ignorance de l'histoire. Tous ces gens, qui passent leur temps à parler de la méconnaissance de l'histoire, ne sont capables que de faire des commentaires de textes : Qu'est-ce qu'a dit Marx ? Marx a-t-il bien dit cela ? Or qu'est-ce que le marxisme, sinon une autre manière d'analyser l'histoire elle-même ? À mon avis, la gauche, en France, n'est pas historienne. Elle l'a été. Au XIX[e] siècle, Michelet, on peut le dire, a représenté la gauche à un moment donné. Il y a eu aussi Jaurès, puis c'est devenu une espèce de tradition d'historiens de gauche, sociaux-démocrates (Mathiez, etc.). C'est aujourd'hui un petit ruisseau. Alors que ce pourrait être un formidable mouvement qui comprendrait des écrivains, des cinéastes. Il y a tout de même eu Aragon et *Les Cloches de Bâle* *, c'est un très grand roman historique. Mais c'est relativement peu de chose, par rapport à ce que cela pourrait être dans une société où l'on peut tout de même dire que les intellectuels sont plus ou moins imprégnés de marxisme.

– Le cinéma apporte à cet égard quelque chose de nouveau : l'histoire prise « en direct »... Quel rapport ont les gens en Amérique avec l'histoire, en voyant tous les soirs, à la télévision, la guerre du Viêtnam en mangeant ?

– À partir du moment où l'on voit tous les soirs des images de guerre, la guerre devient totalement supportable. C'est-à-dire parfaitement ennuyeuse, on a vraiment envie de voir autre chose. Mais du moment qu'elle est ennuyeuse, on la supporte. On ne regarde même pas. Alors comment faire pour que cette actualité-là, telle qu'elle est filmée, soit réactivée comme une actualité historique importante ?

– Tu as vu Les Camisards ** *?*

– Oui, j'ai beaucoup aimé. Historiquement, c'est impeccable. C'est beau, c'est intelligent, cela fait comprendre des tas de choses.

– Je crois que c'est dans ce sens-là qu'il faudrait aller pour faire des films. Pour en revenir aux films dont on parlait au début, il faudrait poser le problème du désarroi de l'extrême gauche devant certains aspects, particulièrement l'aspect sexuel, de Lacombe Lucien *ou de* Portier de nuit. *Comment ce désarroi peut-il profiter à la droite ?...*

* Aragon (L.), *Les Cloches de Bâle*, Paris, Denoël, 1934.
** Film de René Allio, 1971.

– Envers ce que tu appelles l'extrême gauche, je suis dans un grand embarras. Je ne sais pas très bien si elle existe encore. Il y a tout de même un énorme bilan de ce que l'extrême gauche a fait depuis 1968 qu'il faut bien tracer : bilan négatif à un certain niveau et positif à un autre. C'est vrai que cette extrême gauche a été l'agent de diffusion de tout un tas d'idées importantes : la sexualité, les femmes, l'homosexualité, la psychiatrie, le logement, la médecine. Elle a été également l'agent de diffusion de modes d'action, ce qui continue à être important. L'extrême gauche a été importante, aussi bien dans des formes d'action que dans des thèmes. Mais il y a aussi un bilan négatif au niveau de certaines pratiques staliniennes, terroristes, organisationnelles. Une méconnaissance également de certains processus larges et profonds qui viennent d'aboutir aux 13 millions de voix derrière Mitterrand, et qu'on a toujours négligés sous prétexte que c'était de la politique politicante, sous prétexte que c'était des affaires de partis. On a négligé tout un tas d'aspects, notamment que le désir de vaincre la droite a été un facteur politique très important depuis un certain nombre d'années, de mois, dans les masses. L'extrême gauche n'a pas senti ce désir, à cause d'une fausse définition des masses, d'une fausse appréciation de ce qu'est l'envie de vaincre. Au nom du risque que revêt une victoire confisquée, elle préfère ne pas prendre le risque de vaincre. La défaite, au moins, ça ne se récupère pas. Personnellement, je n'en suis pas si sûr.

141 *Folie, une question de pouvoir*

« Loucura, uma questão de poder » (« Folie, une question de pouvoir »; propos recueillis par S.H.V. Rodrigues; trad. P.W. Prado), *Jornal do Brasil*, 12 novembre 1974, p. 8.

Ce qui m'intéresse, c'est la manière dont la connaissance est liée aux formes institutionnelles, aux formes sociales et politiques – en somme : l'analyse des relations entre le savoir et le pouvoir.

– *Pourquoi travaillez-vous sur ce domaine ?*

– Je vais vous donner une raison que moi-même je n'accepterais pas et ne donnerais pas, s'il s'agissait d'une autre personne. Mais, comme on parle toujours mal de soi-même, je vais invoquer des raisons biographiques. J'ai fini mes études, puis j'ai vécu en Suède, en Pologne et en Allemagne, où, pour une série de raisons, j'ai toujours

été étranger. Ensuite, je ne suis ni médecin ni profane ; je ne suis pas proprement un historien, mais je m'intéresse à l'histoire ; je ne suis pas vraiment un professeur, car, au Collège de France, on a seulement l'obligation de faire un certain nombre de conférences par an. Donc, il se peut que le fait d'avoir toujours vécu, disons, à la limite extérieure des relations entre savoir et pouvoir m'a mené à de telles préoccupations.

L'aspect apparemment le plus contradictoire du système pénal est la coexistence des prisons – dont l'inefficacité est plus que prouvée, car, en France au moins, on sait depuis plus de cent cinquante ans que tous ceux qui sortent de prison recommencent fatalement à commettre des délits – avec la psychopathologie criminelle, qui, par exemple, devrait fournir des instruments scientifiques pour la réinsertion du prisonnier, puisqu'elle analyse le phénomène de la délinquance.

J'ai essayé de montrer dans mon dernier travail * qu'il n'y a pas, à vrai dire, de contradiction entre le système apparemment archaïque des prisons et la criminologie moderne : au contraire, il y a entre les deux choses un ajustement, une espèce d'unité fonctionnelle.

Il est vrai que l'administration pénitentiaire n'a facilité en rien notre travail **. L'administration pénitentiaire, depuis cent cinquante ans, fournit les mêmes informations officielles, et il est interdit aux détenus de parler sur la prison. De sorte que nous avons été obligés de nous servir, disons, de canaux d'information non orthodoxes, par complicité avec certaines personnes qui nous disaient ce qui se passait dans les prisons, faits que nous communiquions immédiatement aux journaux. L'opinion publique était très désinformée sur le sujet, alors qu'en fait il y avait une tension si grande dans les prisons qu'il a commencé à y avoir des révoltes de détenus, au point que, pour la première fois dans l'histoire de la République française, un président, Valéry Giscard d'Estaing, s'est senti obligé d'entrer dans une prison et de serrer la main d'un détenu, comme c'est arrivé en juillet.

Il est certain que la psychanalyse a permis de faire une série de critiques à la pratique psychiatrique. Elle a permis de voir que l'internement n'était pas la meilleure forme thérapeutique. En tant qu'historien, et en prenant une certaine distance, il me semble que la psychanalyse n'est pas une coupure totale et radicale par rapport à la psychiatrie, et, comme j'ai essayé de le montrer dans l'une des

* Il s'agit de *Surveiller et Punir*, qui devait paraître en février 1975.

** Il s'agit ici du travail du G.I.P.

conférences *, la psychiatrie du XIXe siècle a atteint une technique thérapeutique qui contient déjà ou prépare beaucoup d'éléments de la psychanalyse. De sorte que j'aimerais étudier, à l'avenir, dans quelle mesure la psychanalyse prolonge – ou rompt avec – le pouvoir psychiatrique, tel qu'il a été établi au siècle dernier.

On ne peut pas oublier que la psychiatrie est, encore aujourd'hui, la principale forme d'intervention sur les malades mentaux. Des millions de personnes sont encore soumises à l'internement, au traitement par neuroleptiques, alors que les psychanalysés se trouvent dans une sphère très restreinte de personnes cultivées ou intellectualisées. Ainsi, la psychanalyse n'est pas arrivée à prendre l'espace de la psychiatrie, mais les deux coexistent dans la société d'aujourd'hui et il y a entre elles tout un système de division d'attributions et de consultations, et d'appui mutuel.

Cette coexistence n'a pas encore été analysée comme il faut, que je sache. Ce qui est évident, c'est que les positions prises par des psychiatres qui méprisent la psychanalyse ou par des psychanalystes qui considèrent la psychanalyse comme une pratique scientifique ne donnent pas lieu à une analyse historique; ce sont des positions complètement antihistoriques. En outre, il y a entre la psychiatrie et la psychanalyse pures une série de formes thérapeutiques, comme la psychothérapie, la psychiatrie communautaire; je pense qu'il serait important de faire une étude détaillée de toutes ces institutions de contrôle, d'orthopédie mentale.

La psychanalyse a vulgarisé l'idée que nous intériorisons la répression, mais je trouve que nous sommes encore bien plus investis par le contrôle social. Et l'étude des mécanismes de pouvoir, qui sont en train d'être utilisés à travers les sociétés, est une lacune des analyses historiques. On a déjà fait une analyse des processus économiques, une histoire des institutions, des législations et des régimes politiques, mais l'histoire de l'ensemble des petits pouvoirs qui s'imposent à nous, qui domestiquent notre corps, notre langage et nos habitudes, de tous les mécanismes de contrôle qui s'exercent sur les individus reste à faire.

Ce qui me semble caractéristique de la forme de contrôle actuelle est le fait qu'il est exercé sur chaque individu : un contrôle qui nous fabrique, en nous imposant une individualité, une identité. Chacun de nous a une biographie, un passé toujours documenté en un lieu

* L'une des six conférences de M. Foucault données alors à l'université de l'État de Guanabara traitait de la réalité dans la cure psychiatrique au XIXe siècle, où il voyait se constituer ce que Freud appela inconscient et principe de réalité.

quelconque, depuis un dossier scolaire jusqu'à une carte d'identité, un passeport. Il y a toujours un organisme administratif capable de dire à n'importe quel moment qui est chacun de nous, et l'État peut, quand il veut, parcourir tout notre passé.

Je crois qu'aujourd'hui l'individualité est complètement contrôlée par le pouvoir, et que nous sommes individualisés, au fond, par le pouvoir lui-même. Autrement dit, je ne pense nullement que l'individualisation s'oppose au pouvoir, mais, au contraire, je dirais que notre individualité, l'identité obligatoire de chacun est l'effet et un instrument du pouvoir, ce que ce dernier craint le plus : la force et la violence des groupes. Il essaie de la neutraliser par les techniques d'individualisation, qui commencent à être employées déjà au XVIIe siècle par la hiérarchisation dans les écoles; au XVIIIe siècle, par le registre des signalements physiques et des changements d'adresse. Dans ce siècle aussi surgit dans les usines le personnage redouté du contremaître, pour contrôler le déroulement des opérations de travail. Il dit à chacun comment et quand faire quoi, et ce contrôle individuel du travail fait partie d'une technique qui est liée à la naissance de la division du travail et de la hiérarchisation, qui est aussi un instrument de contrôle individuel de ceux qui sont au plus bas de l'échelle par ceux qui sont en haut.

Au XIXe siècle, la discipline du pouvoir fonctionnait par un jeu de restrictions, par une morale d'épargne, dont la raison était la croyance que les plus petits salaires procuraient des profits et l'effet était une normalisation des habitudes des classes les plus basses, de la plus grande partie de la population. Aujourd'hui, il arrive le contraire, une exaltation de la consommation, qui a commencé à être utilisée comme tactique au moment où les économistes ont découvert le potentiel du marché interne : plus grande consommation, plus grands profits.

D'où l'importance du refus de la consommation par certaines couches sociales, par des personnes qui essaient d'échapper au contrôle de la discipline et qui sont, d'une certaine façon, marginales. La modification qui a eu lieu dans la morale de la vie quotidienne, au cours des dix dernières années, est due à des mouvements initiés par ce type de gens, et qui ont trouvé un écho dans toute la population. Il en va de même des mouvements contre la pollution, pour l'avortement...

Il est clair que tout, y compris ces modifications dont j'ai parlé, est destiné à être récupéré par le système, par le pouvoir; mais, en même temps, il n'y a rien qui ne circule pas, qui ne soit

constamment en train de passer d'un côté à l'autre. L'important est de saisir la réponse propre du système et de la récupérer de l'autre côté. Pour reprendre l'exemple de la morale de la sobriété imposée aux travailleurs du XIXe siècle : du moment qu'ils avaient une famille organisée rigidement, ils se sont mis à revendiquer habitation et droit à l'éducation pour leurs enfants. Autrement dit, la moralité imposée d'en haut devient une arme dans le sens inverse.

142 *Table ronde sur l'expertise psychiatrique*

« Table ronde sur l'expertise psychiatrique » (avec A. Bompart, psychiatre-psychanalyste, L. Cossard, d'*Actes*, avocat, Diederichs, expert-psychiatre, F. Domenach, psychologue, H. Dupont-Monod, d'*Actes*, avocat, P. Gay, psychiatre, J. Hassoun, directeur de *Garde-Fous* [« journal des psychiatrisés en lutte »], J. Lafon, médecin-chef à l'hôpital Sainte-Anne, expert-psychiatre, M. Laval, auteur de « Magie noire et robe blanche » in *Actes*, n° 5-6, H. Masse-Dessen, avocate, P. Sphyras, avocat à la cour d'appel de Paris, I. Terrel, avocate, F. Tirlocq, médecin-psychiatre), *Actes, Cahiers d'action juridique*, n° 5-6, décembre 1974 - janvier 1975, pp. 46-52.

M. Foucault : On prend à parti les experts. Je ne veux pas défendre les experts, mais je me demande s'il n'y a pas une question à poser à la psychiatrie en général. Ce qui est frappant dans l'histoire de l'expertise psychiatrique en matière pénale, c'est le fait que ce sont les psychiatres qui, vers 1830, se sont absolument imposés à la pratique pénale qui n'en avait que faire et qui a tout fait pour les écarter. Ils se sont imposés à elle et maintenant ils l'ont en main. Mais qu'est-ce que ce désir du criminel chez le psychiatre? Dans la psychiatrie, il y a eu, depuis deux siècles maintenant, un désir de l'annexion de la criminalité. Et on ne peut comprendre le fonctionnement de l'expertise psychiatrique actuelle si on ne tient pas compte, d'une part, de la pratique pénale et, d'autre part, de la psychiatrie et du besoin que la pratique psychiatrique en général a de l'expertise médico-légale. Toute la pratique psychiatrique a besoin qu'il y ait des experts, qu'il y ait des interventions de la psychiatrie en tant que telle dans le domaine pénal.

Et je crois que la raison, vous l'avez évoquée tout à l'heure, la loi de 1838 : au moment où la psychiatrie se donnait le droit de faire interner un individu comme dangereux, il fallait montrer que la

folie était dangereuse... Ils ont établi qu'au fond de tout crime il y avait un peu de folie, et, à partir du moment où on montre que, derrière le crime, il y a danger de la folie, réciproquement, derrière la folie, il y a danger du crime.

Mais, entre la loi de 1838 et l'expertise médico-légale, il y a renforcement réciproque. Il faut tenir compte de cela et estimer les experts nécessaires dans le fonctionnement du droit.

Il y a deux institutions préposées aux dangers représentés par les individus : médecine et droit. Le psychiatre est le préposé aux dangers individuels.

J. Lafon : Maintenant, ce sont les juristes qui courent après les psychiatres, et les juges demandent systématiquement des expertises.

M. Foucault : Le crime est devenu un objet privilégié pour l'analyse psychiatrique, c'est un fait constant, patent. La psychiatrie a besoin de s'annexer la criminalité pour pouvoir fonctionner comme elle fonctionne.

P. Gay : Sauf si on introduit une psychiatrie qui n'a plus besoin de prouver que la folie est dangereuse.

J. Hassoun : C'est une chose qui peut paraître désagréable que cette charge contre l'expert. Mais je crois que l'expertise psychiatrique est le symptôme de la psychiatrie. Si on pose le problème en termes politiques, la psychiatrie essaie de coller aux événements, la psychiatrie médicale est répressive.

Il faut parler de l'asile qui est à l'échelle d'une ville (exemples, les séances de psychothérapie obligatoires sur le secteur); il n'y a plus les murs de l'asile. Ils ont éclaté. Ils englobent la ville.

Diederichs : Il n'y a aucune obligation d'aller dans le dispensaire de secteur, sauf pour les alcooliques présumés dangereux.

M. Laval : Expert = juge de fait; donc, de quelle façon l'avocat peut-il organiser sa défense par rapport à cette omniprésence du juge de fait qu'est l'expert et qui domine le juge de droit?

H. Masse-Dessen : Le juge normalement décide. L'expertise est faite pour aider le juge dans un domaine où il n'est pas compétent. Mais, pour cette forme d'expertise, c'est de nature tout à fait différente. D'où les questions de tout à l'heure : pourquoi pas la sociologie, l'économie, etc., qui sont tout à fait absentes du débat judiciaire et n'entrent pas en ligne de compte?

Problème posé : quand le magistrat va se trouver en face du rapport, il y a une partie de ce rapport qu'il va reconnaître, c'est celle où le détenu raconte ce qu'il a fait, et cela avec plus de confiance et beaucoup moins de garantie légale que ce qu'il a raconté au juge

d'instruction. On aboutit finalement par ce biais à une espèce de contre-instruction qui, sur le plan strict des droits de la défense au sens traditionnel du terme, devient catastrophique en raison de l'attitude différente du prévenu face à l'expert et au juge. En matière d'affaires politiques, par exemple, certains prévenus ont refusé de répondre à l'expert, ne voulant pas que leurs actions politiques soient psychiatrisées.

Question : dans quelle mesure, sous couvert d'expertise psychiatrique, aboutit-on à faire jouer à l'expert un rôle de répression traditionnelle, sans aucune des garanties pourtant distillées par le Code de procédure pénale?

I. Terrel [Illustre ce que vient de dire H. Masse par la lecture d'un rapport d'expertise] : Certains excèdent leur mission de telle sorte que leur rapport devient un réquisitoire supplétif.

P. Sphyras : L'inculpé ressent l'expert comme un juge, et, dans cette mesure, ne faut-il pas une autre expertise pratiquée différemment?

P. Gay : Je me sentirais immédiatement utilisé par le juge comme un complice. Même clandestin, je refuse le rôle d'expert.

J. Hassoun : Si on considère l'individu comme point de suture de l'ordre économique, politique et de l'ordre de l'inconscient, et si on considère qu'il y a folie toujours et inscription dans la loi de la nécessité, je ne vois pas ce que je peux dire en regardant dans un sujet singulier le seul délinquant.

A. Bompart : Il y a là effectivement une situation fausse par nature et l'expertise psychiatrique sera le lieu privilégié d'un discours faux. Mais les avocats devraient s'interroger eux aussi pour voir que le discours du droit est un discours faux et incertain.

P. Sphyras : La peine est quelque chose de clair.

A. Bompart : Non.

L. Cossard : Au fond, ce qui agace les juristes, les avocats en particulier, c'est de se voir dépossédés d'un certain nombre de leurs pouvoirs parce qu'ils ont la possibilité d'assister leur client le jour de l'interrogatoire, mais que, le jour de l'expertise psychiatrique, ils ne sont pas là et se monte en leur absence une version des faits différente de celle qui est dite dans le cabinet du juge, et il arrive ceci, tous les rouages de la défense sont gommés d'un seul trait, l'expert peut ainsi faire dire des choses que nous pensons n'avoir pas à être dites à quelqu'un d'autre qu'à l'avocat, cela du fait de la mise en confiance du détenu par l'expert.

Nous attaquons l'expertise, puisque nous sommes complètement dépossédés.

Question : la relation des faits est-elle indispensable à l'expert psychiatre?

J. Lafon : Ce que les avocats nous reprochent le plus, c'est de ne pas être automatiquement des auxiliaires de la défense.

L. Cossard : Pas obligatoirement. Mais un certain nombre de garanties de la défense n'existent plus.

J. Lafon : On doit connaître les faits. Ceux-ci ont une importance considérable. Logiquement, on doit voir l'inculpé, lui faire raconter les faits, puis comparer avec ce qui a été dit au juge; ensuite, revoir le prévenu afin de comprendre les diverses « versions » pouvant exister. La manière dont les faits sont présentés a une grosse importance sur le plan psychologique et psychiatrique, ainsi que la manière dont ils ont été vécus.

L. Cossard : Je ne vois pas le rapport entre cela et les réponses que vous devez apporter dans vos rapports d'expertise psychiatrique aux trois questions qui vous sont posées par le juge dans son ordonnance vous commettant, à savoir :

1) préciser si l'inculpé présente des anomalies mentales, psychiques ou caractérielles. Le cas échéant, les décrire et préciser à quelles affections elles se rattachent;

2) dire si l'inculpé se trouvait en *état de démence*, au sens de l'article 64 du Code pénal, au moment des faits; dans la négative, dire si les anomalies constatées sont de nature à atténuer sa responsabilité;

3) dire s'il est *accessible à une sanction pénale*, s'il est *curable* et *réadaptable*; si son placement dans un hôpital psychiatrique s'impose, soit dans son intérêt, soit dans celui de la collectivité.

J. Lafon : Qu'est-ce que l'accessibilité à la sanction pénale? Définition : c'est le fait de savoir si l'individu est en état de comprendre qu'il a commis un acte antisocial et que cet acte est théoriquement puni par une peine. Donc, les gens qui ne sont pas déments sont accessibles à la sanction pénale.

M. Foucault : Au début de la pratique de l'expertise psychiatrique (article 64), la question posée était : l'individu était-il en état de démence au moment de l'acte, dans ce cas, il n'y a plus crime; au départ, le psychiatre n'intervenait jamais au niveau de l'administration de la peine, mais simplement au niveau de la procédure. Petit à petit, il est intervenu au niveau des circonstances atténuantes pour moduler éventuellement la peine, et, à partir de 1832, le rap-

port du psychiatre module la peine, ensuite il intervient puisqu'il doit dire si la responsabilité de l'individu est atténuée, ce qui n'a juridiquement aucun sens, et commence à n'en avoir aucun médicalement, alors que la démence avait un sens. Donc, la responsabilité atténuée n'a aucun sens juridique et aucun sens médical, et on en arrive aux questions de 1958 qui sont la dangerosité, l'accessibilité à la sanction, la curabilité ou l'adaptabilité. Ces trois notions ne sont ni des notions psychiatriques ni des notions juridiques, mais cela a des effets pénaux qui sont énormes.

J. Lafon : État dangereux : je n'en parle jamais spontanément. Si on me pose la question, je dis : « Je pense que ce ne sont pas là des questions d'ordre psychiatrique. » Je répondrai, mais au fond la réponse peut aussi bien être trouvée par d'autres en fonction des éléments du dossier. Je réponds toujours de la même façon, puisque ces questions ne sont pas des notions psychiatriques. À la rigueur, ce sont des notions criminologiques et qui pourraient arriver plutôt dans l'expertise médico-psychologique.

H. Masse-Dessen : Qu'est-ce qui peut faire dire que quelqu'un est ou non réadaptable? Ou plutôt que signifie être désadapté?

J. Lafon : Il y a des tas de gens dont on ne peut pas dire qu'ils soient désadaptés. Ils sont au contraire fort bien adaptés à leurs métiers (truands, par exemple), mais bien sûr pas dans les normes de la société. Il y a également les gens qui n'ont jamais été désadaptés.

F. Tirlocq : Le psychiatre en tant qu'expert, dans l'institution judiciaire, ne sert à rien. J'ai l'impression que le psychiatre réduit son rôle, puisque l'explication qu'il essaiera de fournir ne passera pas la rampe. Le problème du psychiatre n'est pas de savoir si l'individu est réadaptable ou pas.

J. Lafon : Le système juridique est fondé sur la doctrine du libre arbitre. En ce sens que les gens sont censés pouvoir choisir le bien et le mal, et, s'ils font le mal, ils savent qu'ils doivent être punis d'une manière ou d'une autre, soit par la loi divine, soit par la loi judiciaire. Mais on admet qu'il y a des gens qui ne sont pas capables de raisonner ainsi parce qu'ils sont « fous ». Le psychiatre est là, en somme, pour trier les « fous » et pour les soustraire à l'influence de la justice. C'est cela l'idée primitive qui a été modifiée par la suite et on a fini par demander au psychiatre autre chose. Et, tant que nous sommes dans ce système du libre arbitre, on doit procéder de cette façon; si l'on accepte d'être expert, on ne doit pas saboter l'expertise. On doit admettre qu'*a priori* les gens sont responsables à l'exception de ceux qui sont fous.

Michel Foucault, Dits et écrits 1974

P. Gay : On peut saboter les expertises sans en faire.

P. Sphyras : Sur les cinq questions stéréotypées qu'on pose à l'expert, il n'y en a que trois qui sont étrangères au champ psychiatrique, les autres étant du domaine de la criminologie. La question est donc de savoir qui est criminologue en France. Rencontrez-vous chez les magistrats l'information criminologique suffisante ou parfois avez-vous l'impression que vous n'avez pas l'audience, et faire jouer au psychiatre le rôle du criminologue, n'est-ce pas mal poser le problème?

M. Foucault : Il faut revenir sur une question importante posée par les avocats : est-ce que l'inculpé relève ou non de la justice? Si l'expert répond oui, il passe devant les tribunaux, si l'expert répond non, l'inculpé est retiré des mains de la justice.

Mais encore une fois, depuis 1832, le psychiatre intervient pour dire quelle sera la forme de peine; donc, il a un rôle judiciaire à l'intérieur même du déroulement de la justice, et le malaise des avocats est lié à cela. Car il a affaire à deux juges, dont ce pseudo-juge qui va moduler la peine, et plus le rôle de modulateur de la peine devient grand dans la psychiatrie pénale, moins les concepts utilisés par ces psychiatres sont médicaux.

J. Lafon : C'est justement ce qui fait la difficulté de l'expertise psychiatrique. Une bonne expertise est une expertise qui cherche à ne pas prendre parti, qui doit être la plus objective possible, alors que les avocats voudraient qu'elle soit à leur avantage; il faut éliminer le facteur subjectif. L'expert n'est pas un juge, mais, quand on a affaire à quelqu'un qui connaît le prévenu, le code, on ne peut l'empêcher de faire un pronostic. Mais il n'y a pas d'expert-robot; donc, on ne peut éliminer totalement la subjectivité de l'expert.

F. Tirlocq : Ce n'est pas un problème d'objectivité, c'est un problème de responsabilité. L'expert devrait expliquer l'acte. Mais cette explication n'arrive pas jusqu'au juge. Le juge finit par en éprouver une espèce de malaise, car il trouvera dans le texte de l'expertise quelque chose qui ressemble à la *folie*. Donc, le psychiatre fait peur au juge. Un psychiatre ne peut pas aboutir au terme de responsabilité, en tant que psychiatre. L'acte psychiatrique interdit d'aboutir à cette conclusion de responsabilité.

J. Lafon : Si vous adoptez le point de vue du libre arbitre, c'est possible; si vous adoptez celui du déterminisme, il n'y a plus de justice pénale possible.

I. Terrel : Si l'expert reconnaît que le concept de responsabilité atténuée n'a aucun sens médical et s'il accepte pourtant de répondre

à cette question de responsabilité atténuée, comment y répond-il? Je crois qu'il y répond par ce qu'on appelle son « intime conviction », de même que le juge va, dans son intime conviction, décider s'il y a, oui ou non, des circonstances atténuantes, ou les jurés en leur âme et conscience; de même, il va se poser le problème de l'intime conviction du psychiatre. Alors, là, on sort complètement de l'objectivité d'une science.

J. Lafon : Le mot de « responsabilité atténuée » ne figure plus pratiquement dans les commissions d'experts. On demande s'il existe des anomalies mentales ou psychiques en relation avec les faits...

En ce qui me concerne, je n'emploie jamais cette formule de circonstances atténuantes ou de responsabilité atténuée. Cette question a été tournée.

H. Dupont-Monod : Je voudrais revenir sur ces notions de subjectivité et d'objectivité. Si on reprend la fonction politique d'administration de la justice, le développement de l'expertise psychiatrique a finalement été d'un très grand secours, dans la mesure où il a permis aux personnes qui étaient investies de la fonction d'administration de la justice de se réfugier dans une objectivité dont elles se servaient en s'appuyant sur une subjectivité de l'expert, et lorsque vous disiez qu'un expert ne pouvait faire autrement que de s'investir partiellement de manière subjective dans celui qu'il interrogeait, pour les juges, c'est « pain béni », car, finalement, lorsqu'un expert a transmis une charge subjective dans un rapport, ce qui est un peu inévitable, celui qui a pour fonction essentielle d'administrer la justice a toute facilité pour se réfugier derrière cette subjectivité en disant, c'est une science, par conséquent je reste au niveau de l'objectivité, donc, au niveau du développement politique de la justice répressive. Je pense que l'expertise en tant que telle a retardé et même bloqué une prise de conscience de la justice répressive en permettant au juge de dire de manière extrêmement facile : c'est vous qui êtes le défenseur, ce n'est pas moi qui suis responsable de l'appréciation que je porte sur les faits, c'est l'expert. Et je dis que la justice pénale s'est servie de manière très profonde et très importante de l'expertise en refusant de se remettre en question et en disant, finalement, c'est l'expert qui a pris position, moi je prends une sanction, mais je ne m'investis pas subjectivement. L'expert est un paravent pour le juge. Entre expertise psychiatrique et criminologie, il y a incompatibilité totale.

Tant que l'expertise psychiatrique aura une importance telle, la criminologie ne pourra pas se développer, car la criminologie, cela

veut dire remettre en question le fondement de la pénalité de la responsabilité pour rebâtir, soit une étude, soit une recherche critique sur les causes de la délinquance et de son développement; l'expertise psychiatrique, en le ramenant au niveau individuel, interdit la recherche criminologique beaucoup plus qu'elle ne la favorise.

J. Lafon : Mais parmi toutes les causes qui sont jugées à Paris, contrairement à l'impression que vous semblez avoir, il n'y en a peut-être pas 5 % pour lesquelles on demande une expertise psychiatrique. Il n'y en a pratiquement jamais dans les histoires correctionnelles.

Mouvements divers : Si...

J. Lafon : Je voudrais revenir sur le problème de la subjectivité. Elle existe chez tout le monde. L'expert, comme n'importe qui, doit faire abstraction, dans la mesure du possible, de cette subjectivité. C'est la même chose pour l'avocat.

L. Cossard : Au fond, le rêve des juges d'instruction serait de se démettre entièrement entre les mains des experts. Rêve qu'on retrouve dans les travaux préparatoires du Code pénal de 1958 qui veut faire éclater complètement le procès pénal et séparer la sanction de l'adaptation.

C'est le cas de l'école du nom du juge Marc Ancel * qui veut un procès pénal en deux temps :

a) sanction proportionnelle aux faits;

b) procès de la personnalité (seconde sanction modulant la première et dans laquelle on examine uniquement les possibilités de réadaptation de l'individu).

Dans cette hypothèse, dès la fin de la première partie, tout l'appareil judiciaire disparaît au profit des psychiatres, des psychologues qui prendraient la véritable responsabilité de la sanction. Nous vivons actuellement sous ce régime, mais les psychiatres sont-ils compétents pour juger dans cette seconde partie du procès? Ce n'est pas certain.

J. Hassoun : Toute la psychiatrie manie les concepts de réadaptabilité, de dangerosité, de responsabilité. La psychiatrie est, actuellement, entièrement pétrie de ces concepts. Il y a envahissement réciproque du droit et de la psychiatrie par une série de concepts, il y a introduction d'un faisceau médico-juridique; ce que je traduis par « intrusion de la psychiatrie en masse », aussi bien sur le plan du juridique, du scolaire ou de la vie de quartier, qui fait de la psychiatrie ce que les marxistes appellent un pouvoir d'État.

* Ancel (M.), *La Défense sociale*, Paris, Cujas, 1966.

Question que je voudrais poser aux juristes ici : est-ce que, dans les dossiers de vos délinquants, il est fait état des rapports psychologiques (rapports de psychologues scolaires...)?

I. Terrel : En matière correctionnelle, très rarement. On ne tient pas compte de l'évolution, on entérine.

M. Foucault : Dans le fond, d'où viennent ces notions de dangerosité, d'accessibilité à la sanction, de curabilité? Elles ne sont ni dans le droit ni dans la médecine. Ce sont des notions ni juridiques, ni psychiatriques, ni médicales, mais disciplinaires. Ce sont toutes ces petites disciplines de l'école, de la caserne, de la maison de correction, de l'usine, qui ont pris de plus en plus d'ampleur. Toutes ces institutions, en proliférant, en s'étendant, en ramifiant leurs réseaux dans toute la société, ont fait émerger ces notions qui étaient au départ incroyablement empiriques, et qui se trouvent maintenant doublement sacralisées, d'une part, par un discours psychiatrique et médical, donc apparemment scientifique, qui les reprend, et, d'autre part, par l'effet judiciaire qu'elles ont puisque c'est en leurs noms qu'on condamne quelqu'un.

Je crois que la criminologie charrie toutes ces notions.

M. Laval : Ces notions que vous appelez disciplinaires, je les appellerai tout simplement idéologiques. Ce sont des notions qui font référence à une idéologie dominante, et, donc, l'expert, le juge, l'avocat jouent exactement le même rôle, qui est celui de la société qui se défend. En définitive, il n'y a pas de malade mental, pas de délinquant, il y a, chaque fois, le produit d'une société.

H. Dupont-Monod : Question à M. Foucault : À un moment donné, la fonction politique de la psychiatrie a été de venir au secours d'une idéologie qui était tout à fait invivable par rapport au développement socio-économique. Est-ce qu'actuellement la psychiatrie est encore viable dans des tensions économiques accrues?

M. Foucault : C'est sur le mot « idéologie » et sur l'usage que vous en faites que je ne suis pas tout à fait d'accord.

S'il s'agissait simplement de reconduire une idéologie, cela ne serait pas trop grave; le mot « disciplinaire » est plus important, parce que c'est un type de pouvoir. En inscrivant ces notions-là dans le droit et dans la psychiatrie, on les authentifie, on les sacralise.

A. Bompard : Ce que dit M. Foucault peut-il se rattacher aux travaux de Legendre * sur le droit canon?

* Legendre (P.), *L'Amour du censeur*, Paris, Éd. du Seuil, 1974.

Michel Foucault, Dits et écrits 1974

M. Foucault : Ce livre intéressant ne touche pas à cette matérialité humaine des mécanismes du pouvoir.

J. Lafon : Ces notions qui vous gênent ont été inventées dans *La Défense sociale nouvelle* * dans le dessein d'une meilleure individualisation de la peine et, dans leur idée, dans un souci de la défense. Or ces questions sont faites un peu pour aider les avocats. Mais vous voudriez que la réponse vous soit toujours favorable, donc vous n'êtes pas toujours objectifs.

H. Masse-Dessen : La question n'est pas de savoir si l'expertise est utile, mais « s'il est réadaptable ». La pratique de la correctionnelle : c'est la lecture des conclusions du rapport, cette conclusion est : « Il est réadaptable ou non. » Abstraction totale est faite de « réadaptable dans quelles conditions, à quoi, pour faire quoi, qu'est-ce qui l'a désadapté?.. ». Ce que je voudrais savoir, c'est ce que cette question : « Est-il réadaptable? » éveille en vous et quel mécanisme pensez-vous que cela va pouvoir faire fonctionner dans la tête des magistrats qui vont se trouver en face de la réponse?

J. Lafon : Je vais vous répondre. Comme je connais l'ambiguïté de cette question, à de rares exceptions près, j'ai toujours répondu oui. C'est aussi simple et ça n'embête personne.

M. Laval : Il n'y a pas besoin d'être expert pour penser comme vous. Le sens commun pense de la même façon.

J. Hassoun : Individualiser la peine, c'est la rendre indéterminée.

J. Lafon : Exact.

B. Domenach : Si les avocats faisaient systématiquement convoquer les experts à l'audience correctionnelle, quelle serait votre réaction?

J. Lafon : J'irais.

B. Domenach : Il y a peut-être là une nouvelle pratique à instaurer.

L. Cossard : On constate que la défense sociale nouvelle a voulu faire une « fleur » à la défense, or maintenant nous ressentons cela comme défavorable à la défense.

P. Gay : Pour en revenir à ce que disait M. Foucault par rapport à ce dessein premier un peu noir du psychiatre de trouver ce qu'il y a de danger criminel dans la folie et d'en faire une équivalence avec ce qu'il y a de folie derrière le crime et puis de voir que, dans l'évolution des choses, sont apparus le psychiatre de bonne volonté et le

* *Op. cit.*

juge de bonne conscience, autre jeu d'équivalence, je ne pense pas que le juge donne à l'expert procuration pour juger. Je pense que l'expert est là sujet d'équivalence entre folie, crime, délinquance... pour pointer avec sa science, la plus objective possible.

L'expert psychiatre reste psychiatre en disant : « Est-il soignable? » (et non adaptable ou réadaptable). À partir de là, on introduit un troisième niveau en disant qu'est-ce que cette fonction de soins, de subjectivité, qui fait que le psychiatre puisse déterminer cette équivalence entre crime, folie...

P. Sphyras : Nous essayons d'être profitables à nos clients et d'assumer une nouvelle défense, collective, qui cherche à définir des pratiques de rupture. En définitive, c'est l'aspect répressif de la psychiatrie utilisée de cette façon qui nous gêne.

J. Lafon : L'expert ne doit être ni à charge ni à décharge, ni pas profitable ni profitable. L'expert n'est pas là pour servir ou desservir le prévenu. Il n'a pas à se préoccuper de ce que cela vaudra en plus ou en moins au prévenu.

I. Terrel : Logiquement, le rapport d'expertise devrait être ni à charge ni à décharge. Or, dans la pratique, nous constatons qu'il l'est. Donc, nous souhaitons qu'il soit à décharge, dans la mesure où il constitue en soi une pièce du dossier favorable ou pas au client.

J. Lafon : L'expert n'a pas à évaluer les conséquences que son rapport peut avoir pour le prévenu.

I. Terrel : Au contraire, l'expert, dans son rôle d'auxiliaire de la justice, ne peut pas s'abstraire de ce rôle. C'est l'ambiguïté même de la relation médecin-juge.

Il y a triple ambiguïté :

– dans la relation avec l'intéressé (problème du secret médical qui ne joue pas);

– dans la relation avec le juge d'instruction;

– et avec soi-même.

C'est-à-dire qu'on est à la fois un médecin et un auxiliaire du juge.

J. Lafon : Je pense qu'il n'y a pas beaucoup d'ambiguïté avec le juge, mais je suis d'accord sur l'ambiguïté qu'il y a avec le prévenu. L'expert n'est pas le psychiatre du prévenu; il doit normalement se présenter comme tel, commis par le juge pour procéder à l'examen mental. On ne doit pas recueillir de confidences, mais il arrive qu'on en recueille. En ce cas, il y a un problème non juridique, car je pense que le secret professionnel n'existe pas pour les experts. Le problème, dans ce cas, est plutôt déontologique, ou de morale quelquefois. On ne met pas tout dans les rapports.

143 *Le pouvoir psychiatrique*

« Le pouvoir psychiatrique », *Annuaire du Collège de France, 74ᵉ année, Histoire des systèmes de pensée, année 1973-1974*, 1974, pp. 293-300.

Longtemps, et de nos jours encore pour une bonne part, la médecine, la psychiatrie, la justice pénale, la criminologie sont demeurées aux confins d'une manifestation de la vérité dans les normes de la connaissance et d'une production de la vérité dans la forme de l'épreuve : celle-ci tendant toujours à se cacher sous celle-là et à se faire justifier par elle. La crise actuelle de ces « disciplines » ne met pas simplement en question leurs limites ou leurs incertitudes dans le champ de la connaissance, elle met en question la connaissance, la forme de la connaissance, la norme « sujet-objet »; elle interroge les rapports entre les structures économiques et politiques de notre société et la connaissance (non pas dans ses contenus vrais ou faux, mais dans ses fonctions de pouvoir-savoir). Crise, par conséquent, historico-politique.

Soit d'abord l'exemple de la médecine; avec l'espace qui lui est connexe, à savoir l'hôpital. Bien tard encore l'hôpital est resté un lieu ambigu : de constatation pour une vérité cachée et d'épreuve pour une vérité à produire.

Une action directe sur la maladie : non seulement lui permettre de révéler sa vérité aux yeux du médecin, mais de la produire. L'hôpital, lieu d'éclosion de la vraie maladie. On supposait en effet que le malade laissé à l'état libre – dans son « milieu », dans sa famille, dans son entourage, avec son régime, ses habitudes, ses préjugés, ses illusions – ne pouvait être affecté que d'une maladie complexe, brouillée, enchevêtrée, une sorte de maladie contre nature qui était à la fois le mélange de plusieurs maladies et l'empêchement pour la vraie maladie de se produire dans l'authenticité de sa nature. Le rôle de l'hôpital était donc, en écartant cette végétation parasite, ces formes aberrantes, non seulement de laisser voir la maladie telle qu'elle est, mais de la produire enfin dans sa vérité jusque-là enclose et entravée. Sa nature propre, ses caractères essen-

tiels, son développement spécifique allaient pouvoir, enfin, par l'effet de l'hospitalisation, devenir réalité.

L'hôpital du XVIII[e] siècle était censé créer les conditions pour qu'éclate la vérité du mal. C'était donc un lieu d'observation et de démonstration, mais aussi de purification et d'épreuve. Il constituait une sorte d'appareillage complexe qui devait à la fois faire apparaître et produire réellement la maladie : lieu botanique pour la contemplation des espèces, lieu encore alchimique pour l'élaboration des substances pathologiques.

C'est cette double fonction qui a été prise en charge longtemps encore par les grandes structures hospitalières instaurées au XIX[e] siècle. Et, pendant un siècle (1760-1860), la pratique et la théorie de l'hospitalisation, et, d'une façon générale, la conception de la maladie, ont été dominées par cette équivoque : l'hôpital, structure d'accueil de la maladie, doit-il être un espace de connaissance ou un lieu d'épreuve?

De là toute une série de problèmes qui ont traversé la pensée et la pratique des médecins. En voici quelques-uns :

1) La thérapeutique consiste à supprimer le mal, à le réduire à l'inexistence; mais, pour que cette thérapeutique soit rationnelle, pour qu'elle puisse se fonder en vérité, ne faut-il pas qu'elle laisse la maladie se développer? Quand faut-il intervenir, et dans quel sens? Faut-il même intervenir? Faut-il agir pour que la maladie se développe ou pour qu'elle s'arrête? Pour l'atténuer ou pour la guider à son terme?

2) Il y a des maladies et des modifications de maladies. Des maladies pures et impures, simples et complexes. N'y a-t-il pas finalement une seule maladie, dont toutes les autres seraient les formes plus ou moins lointainement dérivées, ou faut-il admettre des catégories irréductibles? (Discussion entre Broussais et ses adversaires à propos de la notion d'irritation. Problème des fièvres essentielles.)

3) Qu'est-ce qu'une maladie normale? Qu'est-ce qu'une maladie qui suit son cours? Une maladie qui conduit à la mort ou une maladie qui guérit spontanément, son évolution achevée? C'est ainsi que Bichat s'interrogeait sur la position de la maladie entre la vie et la mort.

On sait la prodigieuse simplification que la biologie pasteurienne a introduite dans tous ces problèmes. En déterminant l'agent du mal et en le fixant comme un organisme singulier, elle a permis que l'hôpital devienne un lieu d'observation, de diagnostic, de repérage clinique et expérimental, mais aussi d'intervention immédiate, de contre-attaque tournée contre l'invasion microbienne.

Quant à la fonction de l'épreuve, on voit qu'elle peut disparaître. Le lieu où se produira la maladie, ce sera le laboratoire, l'éprouvette; mais, là, la maladie ne s'effectue pas dans une crise; on en réduit le processus à un mécanisme qu'on grossit; on la ramène à un phénomène vérifiable et contrôlable. Le milieu hospitalier n'a plus à être pour la maladie le lieu favorable à un événement décisif; il permet simplement une réduction, un transfert, un grossissement, une constatation; l'épreuve se transforme en preuve dans la structure technique du laboratoire et dans la représentation du médecin.

Si on voulait faire une « ethno-épistémologie » du personnage médical, il faudrait dire que la révolution pasteurienne l'a privé de son rôle sans doute millénaire dans la production rituelle et dans l'épreuve de la maladie. Et la disparition de ce rôle a sans doute été dramatisée par le fait que Pasteur n'a pas simplement montré que le médecin n'avait pas à être le producteur de la maladie « en sa vérité », mais que, par ignorance de la vérité, il s'en était rendu, des milliers de fois, le propagateur et le reproducteur : le médecin d'hôpital allant de lit en lit était l'un des agents majeurs de la contagion. Pasteur portait aux médecins une formidable blessure narcissique qu'ils ont mis longtemps à lui pardonner : ces mains du médecin qui devaient parcourir le corps du malade, le palper, l'examiner, ces mains qui devaient découvrir la maladie, la produire au jour, la montrer, Pasteur les a désignées comme porteuses du mal. L'espace hospitalier et le savoir du médecin avaient eu jusque-là pour rôle de produire la vérité « critique » de la maladie; et voilà que le corps du médecin, l'entassement hospitalier apparaissaient comme producteurs de la réalité de la maladie.

En aseptisant le médecin et l'hôpital, on leur a donné une nouvelle innocence, d'où ils ont tiré de nouveaux pouvoirs, et un nouveau statut dans l'imagination des hommes. Mais c'est une autre histoire.

*

Ces quelques notations peuvent aider à comprendre la position du fou et du psychiatre à l'intérieur de l'espace asilaire.

Il y a sans doute une corrélation historique entre deux faits : avant le XVIII[e] siècle, la folie n'était pas systématiquement internée; et elle était essentiellement considérée comme une forme de l'erreur ou de l'illusion. Encore au début de l'âge classique, la folie était perçue comme appartenant aux chimères du monde; elle pouvait vivre au milieu d'elles et elle n'avait à en être séparée que lorsqu'elle prenait des formes extrêmes ou dangereuses. On

comprend dans ces conditions que le lieu privilégié où la folie pouvait et devait éclater dans sa vérité ne pouvait pas être l'espace artificiel de l'hôpital. Les lieux thérapeutiques qui étaient reconnus, c'était d'abord la nature, puisqu'elle était la forme visible de la vérité; elle avait en elle le pouvoir de dissiper l'erreur, de faire évanouir les chimères. Les prescriptions données par les médecins étaient donc volontiers le voyage, le repos, la promenade, la retraite, la coupure avec le monde artificiel et vain de la ville. Esquirol s'en souviendra encore lorsque, projetant les plans d'un hôpital psychiatrique, il recommandera que chaque préau ouvre largement sur la vue d'un jardin. L'autre lieu thérapeutique mis en usage, c'était le théâtre, nature inversée : on jouait au malade la comédie de sa propre folie, on la mettait en scène, on lui prêtait un instant une réalité fictive, on faisait, à coups de décors et de déguisements, comme si elle était vraie, mais de manière que, prise à ce piège, l'erreur finisse par éclater aux yeux mêmes de celui qui en était la victime. Cette technique, elle non plus, n'avait pas encore tout à fait disparu au XIX[e] siècle; Esquirol, par exemple, recommandait d'intenter des procès aux mélancoliques pour stimuler leur énergie et leur goût de combattre.

La pratique de l'internement au début du XIX[e] siècle coïncide avec le moment où la folie est perçue moins par rapport à l'erreur que par rapport à la conduite régulière et normale; où elle apparaît non plus comme jugement perturbé, mais comme trouble dans la manière d'agir, de vouloir, d'éprouver des passions, de prendre des décisions et d'être libre; bref, quand elle s'inscrit non plus sur l'axe vérité-erreur-conscience, mais sur l'axe passion-volonté-liberté; moment de Hoffbauer et d'Esquirol. « Il est des aliénés dont le délire est à peine visible; il n'en est point dont les passions, les affections morales ne soient désordonnées, perverties ou anéanties... La diminution du délire n'est un signe certain de guérison que lorsque les aliénés reviennent à leurs premières affections *. » Quel est, en effet, le processus de la guérison? Le mouvement par lequel l'erreur se dissipe et la vérité se fait jour à nouveau? Non pas; mais « le retour des affections morales dans leurs justes bornes, le désir de revoir ses amis, ses enfants, les larmes de la sensibilité, le besoin d'épancher son cœur, de se retrouver au milieu de sa famille, de reprendre ses habitudes ** ».

* Esquirol (J.E.D.), *De la folie* (1816), § 1 : « Symptômes de la folie », in *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, Paris, Baillière, 1838, t. I, p. 16 (rééd., Paris, Frénésie, coll. « Les Introuvables de la psychiatrie », 1989).

** *Ibid.*

Quel pourra être alors le rôle de l'asile dans ce mouvement de retour des conduites régulières? Bien sûr, il aura d'abord la fonction qu'on prêtait aux hôpitaux, à la fin du XVIII[e] siècle; permettre de découvrir la vérité de la maladie mentale, écarter tout ce qui peut, dans le milieu du malade, la masquer, la mêler, lui donner des formes aberrantes, l'entretenir aussi et la relancer. Mais, plus encore qu'un lieu de dévoilement, l'hôpital dont Esquirol a donné le modèle est un lieu d'affrontement; la folie, volonté troublée, passion pervertie, doit y rencontrer une volonté droite et des passions orthodoxes. Leur face-à-face, leur choc inévitable, et à vrai dire souhaitable, produiront deux effets : la volonté malade, qui pouvait fort bien rester insaisissable puisqu'elle ne s'exprimait dans aucun délire, produira au grand jour son mal par la résistance qu'elle opposera à la volonté droite du médecin; et, d'autre part, la lutte qui s'établit à partir de là devra, si elle est bien menée, conduire à la victoire de la volonté droite, à la soumission, au renoncement de la volonté troublée. Un processus, donc, d'opposition, de lutte et de domination. « Il faut appliquer une méthode perturbatrice, briser le spasme par le spasme... Il faut subjuguer le caractère entier de certains malades, vaincre leurs prétentions, dompter leur emportement, briser leur orgueil, tandis qu'il faut exciter, encourager les autres *. »

Ainsi se met en place la très curieuse fonction de l'hôpital psychiatrique du XIX[e] siècle; lieu de diagnostic et de classification, rectangle botanique où les espèces de maladies sont réparties en des préaux dont la disposition fait penser à un vaste potager; mais aussi espace clos pour un affrontement, lieu d'une joute, champ institutionnel où il est question de victoire et de soumission. Le grand médecin d'asile – que ce soit Leuret, Charcot ou Kraepelin –, c'est à la fois celui qui peut dire la vérité de la maladie par le savoir qu'il a sur elle et celui qui peut produire la maladie dans sa vérité et la soumettre dans la réalité, par le pouvoir que sa volonté exerce sur le malade lui-même. Toutes les techniques ou procédures mises en œuvre dans les asiles du XIX[e] siècle – l'isolement, l'interrogatoire privé ou public, les traitements-punitions comme la douche, les entretiens moraux (encouragements ou remontrances), la discipline rigoureuse, le travail obligatoire, les récompenses, les rapports préférentiels entre le médecin et certains de ses malades, les relations de vassalité, de possession, de domesticité, parfois de servitude entre le malade et le médecin –, tout cela avait pour fonction de faire du personnage médical le « maître de la folie » : celui qui la fait appa-

* Esquirol (J.E.D.), *op. cit.*, § V : « Traitement de la folie », pp. 132-133.

raître dans sa vérité (lorsqu'elle se cache, lorsqu'elle reste enfouie et silencieuse) et celui qui la domine, l'apaise et la résorbe après l'avoir savamment déchaînée.

Disons donc, d'une manière schématique : dans l'hôpital pasteurien, la fonction « produire la vérité » de la maladie n'a pas cessé de s'estomper; le médecin producteur de vérité disparaît dans une structure de connaissance. Au contraire, dans l'hôpital d'Esquirol ou de Charcot, la fonction « production de vérité » s'hypertrophie, s'exalte autour du personnage du médecin. Et cela dans un jeu où ce qui est en question, c'est le surpouvoir du médecin. Charcot, thaumaturge de l'hystérie, est à coup sûr le personnage le plus hautement symbolique de ce type de fonctionnement.

Or cette exaltation se produit à une époque où le pouvoir médical trouve ses garanties et ses justifications dans les privilèges de la connaissance : le médecin est compétent, le médecin connaît les maladies et les malades, il détient un savoir scientifique qui est de même type que celui du chimiste ou du biologiste : voilà ce qui le fonde maintenant à intervenir et à décider. Le pouvoir que l'asile donne au psychiatre devra donc se justifier (et se masquer en même temps comme surpouvoir primordial) en produisant des phénomènes intégrables à la science médicale. On comprend pourquoi la technique de l'hypnose et de la suggestion, le problème de la simulation, le diagnostic différentiel entre maladie organique et maladie psychologique ont été pendant de si longues années (de 1860 à 1890 au moins) au centre de la pratique et de la théorie psychiatriques. Le point de perfection, de trop miraculeuse perfection a été atteint lorsque les malades du service de Charcot se sont mises à reproduire, à la demande du pouvoir-savoir médical, une symptomatologie normée sur l'épilepsie, c'est-à-dire susceptible d'être déchiffrée, connue et reconnue dans les termes d'une maladie organique.

Épisode décisif où se redistribuent et viennent se superposer exactement les deux fonctions de l'asile (épreuve et production de la vérité, d'une part; constat et connaissance des phénomènes, de l'autre). Le pouvoir du médecin lui permet de produire désormais la réalité d'une maladie mentale dont le propre est de reproduire des phénomènes entièrement accessibles à la connaissance. L'hystérique était la malade parfaite puisqu'elle *donnait à connaître* : elle retranscrivait elle-même les effets du pouvoir médical dans des formes que le médecin pouvait décrire selon un discours scientifiquement acceptable. Quant au rapport de pouvoir qui rendait possible toute cette opération, comment aurait-il pu être détecté dans

son rôle déterminant, puisque – vertu suprême de l'hystérie, docilité sans pareille, véritable sainteté épistémologique – les malades le reprenaient elles-mêmes en charge et en acceptaient la responsabilité : il apparaissait, dans la symptomatologie, comme suggestibilité morbide. Tout se déployait désormais dans la limpidité de la connaissance purifiée de tout pouvoir, entre le sujet connaissant et l'objet connu.

*

Hypothèse : la crise a été ouverte, et l'âge à peine dessiné encore de l'antipsychiatrie commence lorsqu'on eut le soupçon, bientôt la certitude, que Charcot produisait effectivement la crise d'hystérie qu'il décrivait. On a là un peu l'équivalent de la découverte faite par Pasteur que le médecin transmettait les maladies qu'il était censé combattre.

Il me semble en tout cas que toutes les grandes secousses qui ont ébranlé la psychiatrie depuis la fin du XIX[e] siècle ont mis essentiellement en question le pouvoir du médecin. Son pouvoir et l'effet qu'il produisait sur le malade, plus encore que son savoir et la vérité de ce qu'il disait sur la maladie. Disons plus exactement que, de Bernheim à Laing ou à Basaglia, ce qui a été en question, c'est la manière dont le pouvoir du médecin était impliqué dans la vérité de ce qu'il disait et, inversement, la manière dont celle-ci pouvait être fabriquée et compromise par son pouvoir. Cooper a dit : « La violence est au cœur de notre problème *. » Et Basaglia : « La caractéristique de ces institutions (école, usine, hôpital) est une séparation tranchée entre ceux qui détiennent le pouvoir et ceux qui ne le détiennent pas **. » Toutes les grandes réformes, non seulement de la pratique psychiatrique, mais de la pensée psychiatrique se situent autour de ce rapport de pouvoir : elles constituent autant de tentatives pour le déplacer, le masquer, l'éliminer, l'annuler. L'ensemble de la psychiatrie moderne est au fond traversé par l'antipsychiatrie, si on entend par là tout ce qui remet en question le rôle du psychiatre chargé autrefois de ***produire la vérité de la maladie dans l'espace hospitalier***.

On pourrait donc parler *des* antipsychiatries qui ont traversé

* Cooper (D.), *Psychiatry and Antipsychiatry*, Londres, Tavistock, 1967 (*Psychiatrie et Antipsychiatrie*, trad. M. Braudeau, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Le Champ freudien », 1970, chap. I : « Violence et psychiatrie », p. 33).

** Basaglia (F.), éd., *L'Istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico*, Turin, Nuovo politecnico, vol. 19, 1968 (*Les Institutions de la violence, in* Basaglia F., éd., *L'Institution en négation. Rapport sur l'hôpital psychiatrique de Gorizia*, trad. L. Bonalumi, Paris, Éd. du Seuil, coll. « Combats », 1970, p. 105).

l'histoire de la psychiatrie moderne. Mais peut-être vaut-il mieux distinguer avec soin deux processus qui sont parfaitement distincts du point de vue historique, épistémologique et politique.

Il y a eu d'abord le mouvement de « dépsychiatrisation ». C'est lui qui apparaît tout de suite après Charcot. Et il s'agit alors non point tant d'annuler le pouvoir du médecin que de le déplacer au nom d'un savoir plus exact, de lui donner un autre point d'application, et de nouvelles mesures. Dépsychiatriser la médecine mentale pour rétablir dans sa juste efficace un pouvoir médical que l'imprudence (ou l'ignorance) de Charcot avait entraîné à produire abusivement des maladies, donc des fausses maladies.

1) Une première forme de dépsychiatrisation commence avec Babinksi, en qui elle trouve son héros critique. Plutôt que de chercher à produire théâtralement la vérité de la maladie, il vaut mieux chercher à la réduire à sa stricte réalité, qui n'est peut-être souvent que l'aptitude à se laisser théâtraliser : pithiatisme. Désormais, non seulement le rapport de domination du médecin sur le malade, ne perdra rien de sa rigueur mais sa rigueur portera sur la *réduction* de la maladie à son strict minimum : les signes nécessaires et suffisants pour qu'elle puisse être diagnostiquée comme maladie mentale, et les techniques indispensables pour que ces manifestations disparaissent.

Il s'agit en quelque sorte de pasteuriser l'hôpital psychiatrique, d'obtenir à l'asile le même effet de simplification que Pasteur avait imposé aux hôpitaux : articuler directement l'un sur l'autre le diagnostic et la thérapeutique, la connaissance de la nature de la maladie et la suppression de ses manifestations. Le moment de l'épreuve, celui où la maladie se manifeste dans sa vérité et parvient à son accomplissement, ce moment n'a plus à figurer dans le processus médical. L'hôpital peut devenir un lieu silencieux où la forme du pouvoir médical se maintient dans ce qu'il a de plus strict, mais sans qu'il ait à rencontrer ou à affronter la folie elle-même. Appelons cette forme « aseptique » et « asymptomatique » de dépsychiatrisation « psychiatrie à production zéro ». La psychochirurgie et la psychiatrie pharmacologique en sont les deux formes les plus notables.

2) Autre forme de dépsychiatrisation, exactement inverse de la précédente. Il s'agit de rendre la plus intense possible la production de la folie dans sa vérité, mais en faisant en sorte que les rapports de pouvoir entre médecin et malade soient exactement investis dans cette production, qu'ils demeurent adéquats à elle, qu'ils ne se laissent pas déborder par elle, et qu'ils puissent en

garder le contrôle. La première condition pour ce maintien du pouvoir médical « dépsychiatrisé », c'est la mise hors circuit de tous les effets propres à l'espace asilaire. Il faut éviter avant tout le piège dans lequel était tombée la thaumaturgie de Charcot; empêcher que l'obéissance hospitalière ne se moque de l'autorité médicale et que, en ce lieu des complicités et des obscurs savoirs collectifs, la science souveraine du médecin ne se trouve enveloppée dans des mécanismes qu'elle aurait involontairement produits. Donc, règle du tête-à-tête; donc, règle du libre contrat entre le médecin et le malade; donc, règle de la limitation de tous les effets du rapport au seul niveau du discours (« Je ne te demande qu'une chose, c'est de dire, mais de dire effectivement tout ce qui te passe par la tête »); donc, règle de la liberté discursive (« Tu ne pourras plus te vanter de tromper ton médecin, puisque tu ne répondras plus à des questions posées; tu diras ce qui te vient à l'esprit, sans que tu aies même à me demander ce que j'en pense, et, si tu veux me tromper en enfreignant cette règle, je ne serai pas trompé réellement; tu te seras toi-même pris au piège, puisque tu auras perturbé la production de la vérité et accru de quelques séances la somme que tu me dois »); donc, règle du divan qui n'accorde de réalité qu'aux effets produits dans ce lieu privilégié et pendant cette heure singulière où s'exerce le pouvoir du médecin – pouvoir qui ne peut être pris dans aucun effet de retour, puisqu'il est entièrement retiré dans le silence et l'invisibilité.

La psychanalyse peut être historiquement déchiffrée comme l'autre grande forme de la dépsychiatrisation provoquée par le traumatisme Charcot : retrait hors de l'espace asilaire pour effacer les effets paradoxaux du surpouvoir psychiatrique; mais reconstitution du pouvoir médical, producteur de vérité, dans un espace aménagé pour que cette production demeure toujours adéquate à ce pouvoir. La notion de transfert, comme processus essentiel à la cure, est une manière de penser conceptuellement cette adéquation dans la forme de la connaissance; le versement de l'argent, contrepartie monétaire du transfert, est une manière de la garantir dans la réalité : une manière d'empêcher que la production de la vérité ne devienne un contre-pouvoir qui piège, annule, renverse le pouvoir du médecin.

À ces deux grandes formes de dépsychiatrisation, toutes deux conservatrices du pouvoir, l'une, parce qu'elle annule la production de vérité, l'autre, parce qu'elle tente de rendre adéquats production de vérité et pouvoir médical, s'oppose l'antipsychiatrie.

Plutôt que d'un retrait hors de l'espace asilaire, il s'agit de sa destruction systématique par un travail interne; et il s'agit de transférer au malade lui-même le pouvoir de produire sa folie et la vérité de sa folie, plutôt que de chercher à le réduire à zéro. À partir de là, on peut comprendre, je crois, ce qui est en jeu dans l'antipsychiatrie et qui n'est pas du tout la valeur de vérité de la psychiatrie en termes de connaissance (d'exactitude diagnostique ou d'efficacité thérapeutique).

Au cœur de l'antipsychiatrie, la lutte avec, dans et contre l'institution. Lorsque furent mises en place au début du XIXe siècle les grandes structures asilaires, on les justifiait par une merveilleuse harmonie entre les exigences de l'ordre social – qui demandait à être protégé contre le désordre des fous – et les nécessités de la thérapeutique – qui demandaient l'isolement des malades [1]. Justifiant l'isolement des fous, Esquirol lui donnait cinq raisons principales : 1) assurer leur sûreté personnelle et celle de leur famille; 2) les libérer des influences extérieures; 3) vaincre leurs résistances personnelles; 4) les soumettre à un régime médical; 5) leur imposer de nouvelles habitudes intellectuelles et morales. On le voit, tout est affaire de pouvoir; maîtriser le pouvoir du fou, neutraliser les pouvoirs extérieurs qui peuvent s'exercer sur lui; établir sur lui un pouvoir de thérapeutique et de dressage – d'« orthopédie ». Or c'est bien à l'institution, comme lieu, forme de distribution et mécanisme de ces rapports de pouvoir, que s'attaque l'antipsychiatrie. Sous les justifications d'un internement qui permettrait, en un lieu purifié, de constater ce qui est et d'intervenir où, quand et comme il faut, elle fait surgir les rapports de domination propres à la relation institutionnelle : « Le pur pouvoir du médecin, dit Basaglia, constatant au XXe siècle les effets des prescriptions d'Esquirol, augmente aussi vertigineusement que diminue le pouvoir du malade; celui-ci, du simple fait qu'il est interné, devient un citoyen sans droits, livré à l'arbitraire du médecin et des infirmiers, qui peuvent faire de lui ce qu'ils veulent sans possibilité d'appel *. » Il me semble qu'on pourrait situer les différentes formes d'antipsychiatrie selon leur stratégie par rapport à ces jeux du pouvoir institutionnel : leur échapper dans la forme d'un contrat duel et librement consenti de part et

1. Voir à ce sujet les pages de Castel (R.), dans *Le Psychanalysme*, Paris, Maspero, 1973, pp. 150-153.

* Basaglia (F.), *op. cit.*, p. 111.

d'autre (Szasz *); aménagement d'un lieu privilégié où elles doivent être suspendues ou pourchassées si elles viennent à se reconstituer (Kingsley Hall **); les repérer une à une et les détruire progressivement à l'intérieur d'une institution de type classique (Cooper, au pavillon 21 ***); les relier aux autres relations de pouvoir qui ont pu déjà à l'extérieur de l'asile déterminer la ségrégation d'un individu comme malade mental (Gorizia ****). Les relations de pouvoir constituaient l'*a priori* de la pratique psychiatrique : elles conditionnaient le fonctionnement de l'institution asilaire, elles y distribuaient les rapports entre les individus, elles régissaient les formes de l'intervention médicale. L'inversion propre à l'antipsychiatrie consiste à les placer au contraire au centre du champ problématique et à les questionner de façon primordiale.

Or, ce qui était impliqué au premier chef dans ces relations de pouvoir, c'était le droit absolu de la non-folie sur la folie. Droit transcrit en termes de compétence s'exerçant sur une ignorance, de bon sens (d'accès à la réalité) corrigeant des erreurs (illusions, hallucinations, fantasmes), de la normalité s'imposant au désordre et à la déviation. C'est ce triple pouvoir qui constituait la folie comme objet de connaissance possible pour une science médicale, qui la constituait comme maladie, au moment même où le « sujet » atteint de cette maladie se trouvait disqualifié comme fou – c'est-à-dire dépouillé de tout pouvoir et de tout savoir quant à sa maladie :

* Thomas Stephen Szasz, psychiatre et psychanalyste américain né à Budapest en 1920. Professeur de psychiatrie à l'université de Syracuse (New York), il fut le seul psychiatre américain à s'inscrire dans le mouvement dit « antipsychiatrique », qui se développe dans les années 1960. Son œuvre mène une critique des institutions psychiatriques à partir d'une conception libérale et humaniste du sujet et des droits de l'homme. *Cf.* son recueil d'articles *Ideology and Insanity*, Londres, Calder & Boyars, 1970 (*Idéologie et Folie. Essais sur la négation des valeurs humanistes dans la psychiatrie d'aujourd'hui*, trad. P. Sullivan, Paris, P.U.F., coll. « Perspectives critiques », 1976). *The Myth of Mental Illness*, New York, Harper & Row, 1961 (*Le Mythe de la maladie mentale*, trad. D. Berger, Paris, Payot, 1975).

** Kingsley Hall fait partie des trois lieux d'accueil créés dans les années 1960. Situé dans un quartier ouvrier de l'East End de Londres, il est connu à travers le récit qu'ont fait Mary Barnes, qui y passa cinq ans, et son thérapeute, Joe Berke, dans le livre *Mary Barnes, un voyage autour de la folie* (trad. M. Davidovici), Paris, Éd. du Seuil, 1973.

*** L'expérience du pavillon 21, commencée en janvier 1962 dans un hôpital psychiatrique du nord-ouest de Londres, inaugure la série des expériences communautaires d'antipsychiatrie, dont l'une des plus connues est celle de Kingsley Hall. David Cooper, qui la dirigea jusqu'en 1966, la relate dans son livre *Psychiatry and Antipsychiatry, op. cit.*

**** Hôpital psychiatrique public italien situé au nord de Trieste. Sa transformation institutionnelle fut entreprise par Franco Basaglia et son équipe à partir de 1963. *L'Institution en négation* relate cette lutte anti-institutionnelle qui fit exemple. Basaglia abandonna la direction de Gorizia en 1968, pour développer son expérience à Trieste.

« Ta souffrance et ta singularité, nous savons sur elles assez de choses (dont tu ne te doutes pas) pour reconnaître que c'est une maladie; mais cette maladie, nous la connaissons assez pour savoir que tu ne peux exercer sur elle et par rapport à elle aucun droit. Ta folie, notre science nous permet de l'appeler maladie, et, dès lors, nous sommes, nous médecins, qualifiés pour intervenir et diagnostiquer en toi une folie qui t'empêche d'être un malade comme les autres : tu seras donc un malade mental. » Ce jeu d'un rapport de pouvoir qui donne lieu à une connaissance, laquelle fonde en retour les droits de ce pouvoir, caractérise la psychiatrie « classique ». C'est ce cercle que l'antipsychiatrie entreprend de dénouer : donnant à l'individu la tâche et le droit de mener sa folie à bout, de la mener jusqu'au bout, dans une expérience à laquelle les autres peuvent contribuer, mais jamais au nom d'un pouvoir qui leur serait conféré par leur raison ou leur normalité; détachant les conduites, les souffrances, les désirs du statut médical qui leur avait été conféré, les affranchissant d'un diagnostic et d'une symptomatologie qui n'avaient pas simplement valeur de classification, mais de décision et de décret; invalidant, enfin, la grande retranscription de la folie dans la maladie mentale qui avait été entreprise depuis le XVIIe siècle et achevée au XIXe.

La démédicalisation de la folie est corrélative de cette mise en question primordiale du pouvoir dans la pratique antipsychiatrique. En quoi on mesure l'opposition de celle-ci à la « dépsychiatrisation », qui paraît caractériser aussi bien la psychanalyse que la psychopharmacologie : toutes deux relevant plutôt d'une surmédicalisation de la folie. Et du coup se trouve ouvert le problème de l'éventuel affranchissement de la folie par rapport à cette forme singulière de pouvoir-savoir qu'est la connaissance. Est-il possible que la production de la vérité de la folie puisse s'effectuer dans des formes qui ne sont pas celles du rapport de connaissance? Problème fictif, dira-t-on, question qui n'a son lieu que dans l'utopie. En fait, elle se pose concrètement tous les jours à propos du rôle du médecin – du sujet statutaire de connaissance – dans l'entreprise de dépsychiatrisation.

*

Le séminaire a été consacré en alternance à deux sujets : l'histoire de l'institution et de l'architecture hospitalières au XVIIIe siècle; et l'étude de l'expertise médico-légale en matière psychiatrique depuis 1820.

1975

144 *Préface*

Préface, *in* Jackson (B.), *Leurs prisons. Autobiographies de prisonniers américains*, Paris, Plon, 1975, pp. I-VI.

Le livre que voici est fait d'entretiens avec des détenus, que Bruce Jackson a enregistrés dans plusieurs prisons du Texas. Ou plutôt, il est fait de longs monologues, relancés de temps en temps par des questions à peine perceptibles. Ce grand déferlement d'histoires, de souvenirs, de fables, de détails infimes et d'énormités, de défis, de rage, d'éclats de rire a de quoi nous étonner, nous qui sommes habitués en fait de crimes à la pudeur des aveux difficilement concédés, en fait de prison à l'interdiction de voir et d'entendre. L'Amérique, sans doute, le Texas, peut-être?

Nous autres, Européens, nous vivons dans la continuité de notre histoire. L'Amérique, elle, vit perpétuellement la naissance et la mort de la loi. Nos catégories sont celles de la victoire et de la défaite. Les siennes sont celles de la violence et de la légalité. Notre personnage imaginairement surchargé, c'est le chef de guerre ou le soldat. Le sien, c'est le shérif.

Mais alors qu'au pays du western on voyait, sur fond de violence et d'appropriation sauvage, se recomposer par la grâce du « justicier » la loi morale et l'ordre tout court, entre Dallas et Houston, au pays de Bonnie et Clyde, la loi se corrompt, se dissout, pourrit, crève; et de son cadavre ensoleillé naît en plein vacarme l'essaim des crimes, grands et petits, mais tous volubiles.

*

Nous sommes peut-être plus texans que nous ne croyons. Là-bas, disait Claude Mauriac, la politique, la police et le milieu ne font qu'un. Le point de son ironie retenue portait très certainement sur ce « là-bas ».

Ce que montre bien *Leurs prisons*, c'est que les murs de la pri-

son doivent leur formidable pouvoir moins à leur imperméabilité matérielle qu'aux fils innombrables, aux mille canaux, aux fibres infinies et entrecroisées qui les traversent. La force de la prison, c'est l'incessante capillarité qui l'alimente et la vide; elle fonctionne grâce à tout un système de vannes grandes et petites qui s'ouvrent et se ferment, aspirent, recrachent, déversent, reversent, avalent, évacuent. Elle est placée dans un fouillis d'embranchements, de boucles, de voies de retour, de sentiers qui entrent et sortent. Il ne faut pas voir en elle la hautaine forteresse qui se referme sur les grands seigneurs de la révolte ou sur une sous-humanité maudite, mais la maison passoire, la maison de passe, l'inévitable motel. À l'échelle du continent, du Texas en Californie ou à Chicago, les mêmes se retrouvent et retrouvent ceux qu'ils ont connus, à Chicago, en Californie et au Texas. Eux, ou leurs traces, ou leurs souvenirs, ou leurs amis, ou leurs ennemis. On pense à ces photos de nuit où les phares qui se sont succédé à toute vitesse laissent un réseau de traits blancs et immobiles. Sur tous les États-Unis, cette toile d'araignée. Quatre grandes autoroutes pour conduire à la prison : la drogue, la prostitution, le jeu, les chèques. Délinquance de rupture? Non pas. Mais dérivation plus ou moins rapide à partir du toléré, du demi-légal, du partiellement illicite; branchement sur un trafic accepté, protégé, intégré à toutes les activités « honnêtes », et dont les prisonniers sont à la fois la main-d'œuvre fiévreuse, les sous-traitants rusés et aveugles, les plus faciles victimes. On dit aisément – soit pour les psychiatriser, soit pour les héroïser – qu'ils sont des « marginaux ». Mais les marges où ils circulent ne sont pas marquées par les frontières de l'exclusion; elles sont les espaces discrets et assourdis qui permettent au profil le plus honorable de s'étendre, à la loi la plus austère de s'appliquer. Ce qu'un certain lyrisme appelle les « marges » de la société, et qu'on imagine comme un « dehors », ce sont les écarts internes, les petites distances interstitielles qui permettent le fonctionnement. Les mille récits des interlocuteurs de Jackson sont, sur ce point encore, éloquents, même lorsqu'il s'agit du braquage, c'est-à-dire d'une pratique de délinquance qui représente un degré de rupture bien supérieur au train-train quotidien de la prostitution, ou de l'escroquerie, ou du jeu. Lisez l'histoire du gangster qui, tôt le matin, avait été faire un supermarché encore presque vide; les premières clientes le prennent pour le caissier, il leur rend la monnaie et fait faire un reçu au directeur bâillonné. Ou du caissier, à qui on prend l'argent mais pas les chèques, qui remercie les voleurs et leur demande, tant qu'à faire, que ce soient eux qui reviennent la prochaine fois.

Patrons, caissiers, assureurs, policiers, braqueurs, chacun joue son rôle et suit son trajet selon un circuit bien balisé. Et qui est parfaitement toléré – là est l'important – non pas par les « gens » ou l' « opinion » (dont on s'ingénue au contraire à faire croître la peur), mais par ceux qui détiennent et l'argent et le pouvoir.

La loi et l'ordre – américains ou européens – ont leurs franges, qui ne sont pas des régions rétives ou mal contrôlées qu'ils chercheraient à arracher aux adversaires; elles sont pour eux les conditions de leur exercice réel. Pour rendre collectivement acceptable ce rapport de pouvoir qu'est la loi, il faut que soit entretenu avec soin, et organisé comme un danger permanent, l'illégalisme de la délinquance. L'amour de la loi, ou du moins la docilité générale, s'achète au prix de ces complicités finalement peu coûteuses. Le théâtre police-délinquance, qui occupe une si large place dans tout ce qui se lit et se voit depuis le XIX[e] siècle, est l'un des compléments et des contrepoids indispensables du suffrage universel. Pour que la loi puisse valoir aisément dans sa violence secrète, pour que l'ordre puisse imposer ses contraintes, il faut qu'il y ait, non pas aux frontières extérieures, mais au centre même du système, et comme une espèce de jeu pour tous ses rouages, ces zones de « danger » qui sont silencieusement tolérées, puis brusquement magnifiées par la presse, la littérature policière, le cinéma. Et il importe peu, finalement, que le criminel y soit présenté comme un héros de la révolte pure, ou comme un monstre humain à peine sorti des forêts, pourvu qu'il fasse peur.

*

Or c'est là où la formidable ironie, l'allégresse noir et rouge des récits recueillis par Bruce Jackson prennent leur sens.

Une tradition qui s'était formée au XIX[e] siècle et dont toutes les traces ne sont pas encore effacées en Europe organisait sur deux registres le discours que la délinquance tenait sur elle-même. D'une part, nous autres délinquants, nous sommes les produits de la société : produits, puisque dans sa cruauté elle nous a exploités, rejetés, exclus, contraints malgré nous à la violence et poussés à la guerre; produits aussi puisque nous lui ressemblons : notre violence, c'est la sienne, et s'il y a en nous une part de méchanceté et de folie, c'est celle qu'elle y a déposée de ses propres mains. Nous sommes pour elle des descendants qui lui ressemblent trop pour qu'elle ne nous haïsse pas. Mais si le délinquant est un « produit », la délinquance elle-même, dans son geste, est représentée comme une révolte : la vraie guerre sociale – le vol opposé à cet

autre vol qu'est la propriété, le meurtre retourné contre cette mort lente ou rapide des massacres de guerre ou à cette usine d'exploitations que la société impose aux individus. En somme, le délinquant-victime et la délinquance-rupture.

Dans le livre que voici, c'est un discours tout inverse qui est tenu. Ce que disent, sans cesse, les prisonniers de Bruce Jackson, c'est que la délinquance elle-même, dans ses circuits et ses procédures, dans ses escroqueries, ses vols, et ses meurtres, fonctionne au total pour le plus grand profit et le meilleur rendement du système; que tous les braquages sont tolérés, la prostitution et les jeux sont aménagés, qu'il y a partout des ouvertures pour la drogue et pour l'escroquerie, que tout est possible et même dessiné en pointillé; que la police y a toujours part. Mais, finalement, ce qui fait le délinquant (le délinquant obstiné et multirécidiviste auquel s'est adressé Jackson), c'est moins le pathétique d'une situation commune avec tant d'autres qu'une sorte de singulière force dans l'ironie. C'est qu'il en rajoute, qu'il en fait plus, qu'il ne peut pas s'arrêter, joueur plutôt que jouet. S'il y a une subversion dans tout cela, ce n'est pas dans la forme même d'une délinquance qui serait révolte, mais dans l'intensité d'un acharnement, dans une série de répétitions, dans une course frénétique qui finit par faire sauter les portes les mieux ouvertes, les canaux les plus larges. Et du coup apparaît la chose scandaleuse, l'intolérable vérité qu'il faut étouffer en faisant disparaître définitivement le coupable : c'est que tout avait été aménagé, du haut en bas du système, pour que fonctionnent les illégalismes et que les délinquances les plus profitables se multiplient. Ce n'est pas en se retournant contre la loi établie, c'est en tirant indéfiniment sur les illégalismes aménagés que les détenus texans interrogés par Jackson font scandale, politiquement. Et cet effet politique ne peut être dissocié du rire énorme qui traverse tous ces récits. Pas d'aveu, jamais un cri d'innocence, ni la moindre justification. Mais l'accumulation, le festin, l'orgie de délits, la surcharge, la fiction sans doute, l'overdose des faits et de la « geste » que racontent inlassablement ces Pantagruels de la criminalité. C'est la délinquance enragée, Margot la Folle, riant aux éclats et traînant, accrochés à ses oripeaux de travesti, à son attirail de braqueur, à sa mitrailleuse de gangster, les shérifs, les policiers, les lieutenants, les maires et les sénateurs – tout le personnel au front bas du *law and order*. Comptez combien de hold-up ont pu faire Bob et Ray, combien de fois la Grosse Sal s'est fait coffrer, combien de combines Websler a mises sur pied, combien de fois Bebop a été

faire sa provision d'héroïne, combien de pigeons Slim a plumés avec ses dés, combien de fois Maxwell s'est fait baiser.

*

La forme traditionnelle du scandale en France et sans doute en Europe, c'était l'innocent condamné, et c'était tout l'appareil de justice fonctionnant pour imposer et maintenir cette condamnation. Aux États-Unis, c'est l'exagération de la culpabilité du coupable, ce formidable entassement de tout ce qu'il a pu commettre, les larges avenues qui se sont ouvertes devant lui, les tolérances dont il a bénéficié, et finalement la complicité de tout l'appareil non pas dans sa condamnation, mais dans sa criminalité même. D'un côté, Jean Valjean ou Monte-Cristo. De l'autre, Al Capone, Bonnie et Clyde ou la Mafia. Le type du scandale « européen » – disons plutôt du scandale ancien, celui du XIXe siècle –, c'était l'affaire Dreyfus, où tout l'appareil d'État, jusqu'au plus haut niveau, est compromis dans la persécution de celui qui n'était pas coupable. Le type du scandale « américain », c'est le Watergate où d'un délit mineur on remonte de proche en proche au réseau des illégalismes permanents selon lesquels fonctionne l'appareil du pouvoir. Le scandale, dans ce cas, n'était pas que le pouvoir ait voulu couvrir un crime qui lui était utile, il n'était même pas que l'homme le plus puissant du monde ait été un délinquant de droit commun assez vulgaire, mais que son pouvoir se soit exercé et n'ait pu s'exercer quotidiennement que par la délinquance la plus ordinaire. Finie cette criminalité individuelle et totale des rois shakespeariens qui les entourait d'une aura monstrueuse et d'une certaine façon les sacralisait. On est, depuis longtemps, à l'âge où le fonctionnement du pouvoir et la gestion des illégalismes ont partie liée.

Écoutez ces voix criardes, intarissables, féroces, ironiques que Bruce Jackson a enregistrées. Elles ne chantent pas l'hymne des maudits en révolte. Elles font « chanter », au nom de tous les tours qu'ils se sont joués les uns aux autres, la loi et l'ordre, et le pouvoir qui fonctionne à travers eux.

145 Lettre

In Clavel (M.), *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1975, pp. 138-139.

En novembre 1967, Maurice Clavel salue *Les Mots et les Choses* comme l'équivalent de la *Critique de la raison pure*. Mais Foucault a-t-il bien voulu comme Kant limiter le savoir pour faire place à la foi ? La démolition critique des trois cent cinquante premières pages ne s'arrêterait-elle pas au chapitre x devant la loi, le désir et la mort? Rendant compte (*Le Nouvel Observateur*, n° 177, 30 avril 1968) du *Pour l'homme* de Mikel Dufrenne qui, après l'avoir assimilé aux structuralistes, attaque Foucault, au nom de l'humanisme historiciste et progressiste, Clavel écrit : « On voit dans un véritable abîme l'immense disproportion entre le penseur et son critique. Qu'au regard de ce qu'il détruit, introduit [...] humanisme et structuralisme ne diffèrent pas beaucoup plus que ronron et petit patapon. » Dans *Ce que je crois*, Clavel rapporte que cette affirmation était en fait une question à Foucault. Aussi inclut-il la réponse dans son livre.

[...] Voilà que l'allégresse de votre cavalcade secoue cet air lourd. Deux fois, mille fois bienvenue. À lire votre texte, une impression merveilleuse d'abord : votre voix ne vient pas d'AVANT, pour renouer ce qui a pu être rompu, réveiller les oublis, maintenir les vieux discours; elle vient d'APRÈS, et de l'espace qui a pu être libéré; c'est la première fois que j'entends une voix qui n'est ni celle du juge ni celle même du lecteur, mais celle de l'homme qui a déjà coupé la route, qui continue, qui avance à grands pas, dont je ne vois plus, devant moi, que le dos tourné, mais qui me crie à pleins poumons ce qu'il aperçoit.

Et puis, autre émerveillement : tout ce que vous m'aviez dit, jusqu'ici, m'avait profondément touché, j'étais heureux d'avoir pu vous rendre une sorte de service; mais je ne savais pas lequel, j'attendais avec impatience de voir se dessiner cette figure un peu énigmatique à laquelle je me sentais lié. Le texte du *Nouvel Observateur* m'éclaire soudain, et me comble : tout ce que vous dites sur l'effort pour contourner non pas seulement la figure « humaniste », mais tout le champ structural, c'est cela que j'avais voulu faire; mais la tâche m'avait paru si immense, elle demandait un tel déracinement que je ne l'ai pas conduite jusqu'au bout, que je ne l'ai pas formulée comme il faut et que je me suis, au dernier moment, bouché les yeux. En articulant les choses avec cette force, vous m'avez contraint, et libéré. En tout cas, si on me demande maintenant, comme on l'a fait souvent, « D'où parlez-vous donc? », je dirai que j'ai parlé de ce point où je me tais maintenant, où Clavel a parlé pour moi, en passant, un jour où il partait dire des choses tellement plus importantes.

Maintenant que j'entends votre voix dans la campagne et que je devine les paysages qui sont déjà les vôtres *, je suis heureux profondément d'avoir été le portier sédentaire, un peu innocent de cette belle cavalcade. Et je suis heureux que le cavalier soit vous [...].

* Clavel s'était installé à Vézelay.

146 La maison des fous

« La casa della follia » (« La maison des fous »), *in* Basaglia (F.) et Basaglia-Ongardo (F.), *Crimini di pace*, Turin, Einaudi, 1975, pp. 151-169. (Ce texte reprend en lui ajoutant des développements le résumé du cours de l'année 1974 du Collège de France; voir *infra* n° 143.)

Au fond de la pratique scientifique, il y a un discours qui dit : « Tout n'est pas vrai ; mais en tout point, et à tout moment, il y a une vérité à dire et à voir, une vérité qui sommeille peut-être mais qui n'attend que notre regard pour apparaître, notre main pour être dévoilée; à nous de trouver la bonne perspective, l'angle convenable, les instruments qu'il faut, car, de toute façon, elle est là et elle est là partout. » Mais nous trouvons aussi profondément ancrée dans notre civilisation cette idée à laquelle la science répugne, et la philosophie avec elle : que la vérité, comme l'éclair, ne nous attend pas partout où nous avons la patience de la guetter et l'habileté de la surprendre; mais qu'elle a des instants propices, des lieux privilégiés non pas seulement pour sortir de l'ombre, mais bel et bien pour se *produire*; s'il y a une géographie de la vérité, c'est celle des sièges où elle réside (et non pas simplement des lieux où on se place pour la mieux observer); sa chronologie, c'est celle des conjonctions qui lui permettent d'arriver comme un événement (et non pas celle des moments dont il faut profiter pour l'apercevoir, comme entre deux nuages). On pourrait trouver dans notre histoire toute une « technologie » de cette vérité : repérage de ses emplacements, calendrier de ses occasions, savoir des rituels au milieu desquels elle se produit.

Exemple de cette géographie : Delphes, où la vérité parlait, ce qui étonnait les premiers philosophes grecs; les lieux de retraite dans le monachisme ancien; plus tard, la chaire du prédicant ou du magistère, l'assemblée des fidèles. Exemples de cette chronologie : celle qu'on trouve très élaborée dans la notion médicale de crise, et qui est restée si importante jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle. La crise, telle qu'elle était conçue et mise en œuvre, ce n'est pas exactement le moment où la nature profonde de la maladie remonte à la surface et se laisse voir; c'est le moment où le processus maladif, par sa propre énergie, se dégage de ses entraves, se libère de tout ce qui pouvait l'empêcher d'aboutir, et, en quelque sorte, se décide : se décide à être ceci plutôt que cela, décide de son avenir (favorable ou défavorable). Mouvement autonome, en un sens, mais auquel le médecin peut et doit participer : il doit réunir autour d'elle toutes les conjonctions qui lui sont favorables, la préparer donc, l'invoquer, la susciter; mais il doit aussi la saisir comme une occasion, y insérer son action thérapeutique et engager avec elle le combat au jour qui est le plus favorable.

Sans doute, la crise peut se dérouler sans le médecin, mais, si le médecin veut intervenir, ce doit être selon une stratégie qui s'ordonne à la crise comme moment de vérité, quitte à amener subrepticement ce moment à une date qui lui est favorable à lui, le thérapeute. Dans la pensée et la pratique médicale, la crise était à la fois moment fatal, effet d'un rituel et occasion stratégique.

Dans un ordre tout autre, l'épreuve judiciaire était aussi une manière de ménager la production de la vérité. L'ordalie qui soumettait l'accusé à une épreuve ou le duel qui confrontait accusé et accusateur (ou leurs représentants) n'étaient pas une manière fruste et irrationnelle de « détecter » la vérité et de savoir ce qui s'était réellement passé dans l'affaire en litige; c'était une manière de décider de quel côté Dieu plaçait *actuellement* le supplément de chance ou de force qui faisait le succès d'un des deux adversaires; ce succès, s'il était acquis régulièrement, indiquait au profit de qui devait se faire la liquidation du litige. Et la position du juge n'était pas celle de l'enquêteur cherchant à découvrir une vérité cachée, et à la restituer exactement; il avait à organiser sa production, à authentifier les formes rituelles dans lesquelles elle avait été suscitée. La vérité, c'était l'effet produit par la détermination rituelle du vainqueur.

On peut donc supposer dans notre civilisation, et courant au long des siècles, toute une technologie de la vérité, que la pratique scientifique et le discours philosophique ont peu à peu disqualifiée, recouverte et chassée. La vérité n'y est pas de l'ordre de ce qui est, mais de ce qui arrive : événement. Elle n'est pas constatée mais suscitée : production au lieu d'apophantique. Elle ne se donne pas par la médiation d'instruments, elle se provoque par des rituels; elle est attirée par des ruses, on la saisit selon des occasions : stratégie et non pas méthode. De cet événement ainsi produit à l'individu qui le guettait et qui en est frappé, le rapport n'est pas de l'objet au sujet de connaissance, c'est un rapport ambigu, réversible, belliqueux de maîtrise, de domination, de victoire : un rapport de pouvoir.

Bien sûr, cette tehnologie de la vérité-événement-rituel-épreuve semble avoir disparu depuis longtemps. Mais elle a été durable, noyau irréductible à la pensée scientifique. L'importance de l'alchimie, son entêtement à ne pas disparaître malgré tant d'échecs et de si indéfinies répétitions, le pouvoir de fascination qu'elle a exercé tiennent sans doute à ceci : elle a été l'une des formes les plus élaborées de ce type de savoir; elle ne cherchait pas tellement à connaître la vérité qu'à la produire selon une détermination des moments favorables (d'où sa parenté avec l'astrologie), en suivant des prescriptions, des règles de comportements et d'exercice (d'où ses

liens avec la mystique) et en se proposant pour fin une victoire, une maîtrise, une souveraineté sur un secret plutôt que la découverte d'une inconnue. Le savoir alchimique n'est vide ou vain que si on l'interroge en termes de vérité représentée; il est plein si on le considère comme un ensemble de règles, de stratégies, de procédures, de calculs, d'agencements qui permettent d'obtenir rituellement la production de l'événement « vérité ».

On pourrait faire aussi selon cette perspective une histoire de l'aveu, dans l'ordre de la pénitence, de la justice criminelle et de la psychiatrie. Un « bon sens » (qui, en fait, repose sur toute une conception de la vérité comme objet de connaissance) réinterprète et justifie la recherche de l'aveu en disant : si le sujet lui-même avoue son crime, ou sa faute, ou son désir fou, c'en est bien *la meilleure preuve, le signe le plus certain*, Mais, historiquement, bien avant de passer pour une preuve, l'aveu était la production d'une vérité à l'issue d'une épreuve et selon des formes canoniques : confession rituelle, supplice, question. Dans cette sorte d'aveu – tel qu'on le voit recherché dans les pratiques religieuses, puis judiciaires du Moyen Âge –, le problème n'était pas qu'il soit exact, et qu'il vienne s'intégrer comme élément supplémentaire aux autres présomptions, c'était tout simplement qu'il soit fait, et selon les règles. La séquence interrogatoire-aveu, qui est si importante dans la pratique médico-judiciaire moderne, oscille en fait entre un vieux rituel de la vérité-épreuve ordonné à l'événement qui se produit, et une épistémologie de la vérité-constat ordonnée à l'établissement des signes et des preuves.

Le passage de la vérité-épreuve à la vérité-constat est sans doute l'un des processus les plus importants dans l'histoire de la vérité. Encore le mot « passage » n'est-il pas le bon. Car il ne s'agit pas de deux formes étrangères l'une à l'autre qui s'opposeraient et dont l'une parviendrait à triompher de l'autre. La vérité-constat dans la forme de la connaissance n'est peut-être qu'un cas particulier de la vérité-épreuve dans la forme de l'événement. Événement qui se produit comme pouvant être en droit indéfiniment répétable partout et toujours; rituel de production qui prend corps dans une instrumentation et une méthode accessibles à tous et uniformément efficaces; issue qui désigne un objet permanent de connaissance et qui qualifie un sujet universel de connaissance. C'est cette production singulière de vérité qui, petit à petit, a recouvert les autres formes de production de la vérité ou, du moins, a fait valoir sa norme comme universelle.

L'histoire de ce recouvrement serait à peu près l'histoire même du savoir dans la société occidentale depuis le Moyen Âge : histoire non

de la connaissance, mais de la manière dont la production de la vérité a pris la forme et s'est imposé la norme de la connaissance. On peut sans doute indiquer trois repères dans ce processus. D'abord, l'établissement et la généralisation de la procédure d'enquête dans la pratique politique et dans la pratique judiciaire (civile ou religieuse) : procédure dont l'issue se détermine par l'accord de plusieurs individus sur un fait, un événement, une coutume qui peuvent, dès lors, être considérés comme notoires, c'est-à-dire pouvant et devant être reconnus : faits connus parce que reconnaissables par tous. La forme juridico-politique de l'enquête est corrélative du développement de l'État et de la lente apparition aux XIIe et XIIIe siècles d'un nouveau type de pouvoir politique dans l'élément de la féodalité. L'épreuve était un type de pouvoir-savoir à caractère essentiellement rituel; l'enquête est un type de pouvoir-savoir essentiellement administratif. Et c'est ce modèle qui – à mesure que se développaient les structures de l'État – a imposé au savoir la forme de la connaissance : un sujet souverain ayant fonction d'universalité et un objet de connaissance qui doit être reconnaissable par tous comme étant déjà là. Le deuxième grand moment se situerait à l'époque où cette procédure juridico-politique a pu prendre corps dans une technologie permettant une enquête de nature. Cette technologie, c'était celle d'instruments non plus destinés à repérer le lieu de la vérité, à hâter et à faire mûrir son moment, mais à la saisir n'importe où et n'importe quand; des instruments ayant pour fonction de franchir la distance ou de lever l'obstacle qui nous sépare d'une vérité qui nous attend partout et nous a attendus de tout temps. Ce grand renversement technologique date sans doute du moment de la navigation, des grands voyages, de cette immense « inquisition » qui ne portait plus sur les hommes et leurs biens, mais sur la terre et ses richesses; elle date de la conquête de la mer plus encore que des terres. Du navire, élément indéfiniment mobile, le navigateur doit savoir en chaque point, à chaque instant où il se trouve; l'instrument doit être tel que nul instant ne sera privilégié et que toutes les préséances de lieu seront effacées. Le voyage a introduit l'universel dans la technologie de la vérité; il lui a imposé la norme du « n'importe quand », du « n'importe où » et, par conséquent, du « n'importe qui ». La vérité n'a plus à être produite; il faudra bien qu'elle se présente et qu'elle se représente chaque fois qu'on la cherchera.

Enfin, troisième moment, dans les dernières années du XVIIIe siècle, lorsque, dans l'élément de la vérité constatée par des instruments à fonction universelle, la chimie et l'électricité ont permis de produire des phénomènes. Cette production de phénomènes dans l'expéri-

mentation est au plus loin de la production de vérité dans l'épreuve : car ils sont répétables, ils peuvent et doivent être constatés, contrôlés, mesurés. L'expérimentation n'est rien d'autre qu'une enquête sur des faits artificiellement provoqués; produire des phénomènes dans un appareillage de laboratoire, ce n'est pas susciter rituellement l'événement de la vérité; c'est une manière de constater une vérité à travers une technique dont les entrées sont universelles. Désormais, la production de vérité a pris la forme de la production de phénomènes constatables pour tout sujet de connaissance.

On le voit, cette grande transformation des procédures de savoir accompagne les mutations essentielles des sociétés occidentales : émergence d'un pouvoir politique qui a la forme de l'État; extension des relations marchandes à l'échelle du globe; mise en place des grandes techniques de production. Mais on le voit aussi : il ne s'agit pas dans ces modifications du savoir d'un sujet de connaissance qui serait affecté par les transformations de l'infrastructure; mais bien de formes de pouvoir-et-de-savoir, de pouvoir-savoir qui fonctionnent et prennent effet au niveau de l'« infrastructure » et qui donnent lieu au rapport de connaissance (sujet-objet) comme norme du savoir. Mais comme norme dont il ne faut pas oublier qu'elle est historiquement singulière.

*

On peut bien comprendre dans ces conditions qu'elle * ne s'applique pas sans problème à tout ce qui résiste, ou leurs limites ou leurs incertitudes dans le champ de la connaissance; elle met en question la connaissance, la forme de la connaissance, la norme « sujet-objet »; elle interroge les rapports entre les structures économiques et politiques de notre société et la connaissance (non pas dans ses contenus vrais ou faux, mais dans ses fonctions de pouvoir-savoir). Crise par conséquent historico-politique.

Soit, d'abord, l'exemple de la médecine; avec l'espace qui lui est connexe, à savoir l'hôpital. Bien tard encore l'hôpital est resté un lieu ambigu : de constatation pour une vérité cachée et d'épreuve pour une vérité à produire.

Instrument d'observation, l'hôpital devait être le lieu où toutes les maladies pouvaient être classées les unes par rapport aux autres, comparées, distinguées, regroupées en familles; chacune pouvait être observée dans ses caractères spécifiques, suivie dans son évolution, repérée dans ce qu'elle pouvait avoir d'essentiel ou d'accidentel.

* « Elle » renvoie certainement à « cette grande transformation des procédures de savoir » (paragraphe précédent, première ligne).

L'hôpital : jardin botanique du mal, vivant herbier de malades. En lui s'ouvrait un espace d'observation facile et limpide; la vérité permanente des maladies ne pouvait plus s'y cacher.

Mais, d'un autre côté, l'hôpital était censé avoir une action directe sur la maladie : non seulement lui permettre de révéler sa vérité aux yeux du médecin, mais de la produire. L'hôpital, lieu d'éclosion de la vraie maladie. On supposait, en effet, que le malade laissé à l'état libre – dans son « milieu », dans sa famille, dans son entourage, avec son régime, ses habitudes, ses préjugés, ses illusions – ne pouvait être affecté que d'une maladie complexe, brouillée, enchevêtrée, une sorte de maladie contre nature qui était à la fois le mélange de plusieurs maladies et l'empêchement pour la vraie maladie de se produire dans l'authenticité de sa nature. Le rôle de l'hôpital était donc, en écartant cette végétation parasite, ces formes aberrantes, non seulement de laisser voir la maladie telle qu'elle est, mais de la produire enfin dans sa vérité jusque-là enclose et entravée. Sa propre nature, ses caractères essentiels, son développement spécifique allaient pouvoir enfin, par l'effet de l'hospitalisation, devenir réalité.

[...] *

147 *Un pompier vend la mèche*

« Un pompier vend la mèche », *Le Nouvel Observateur*, n° 531, 13-19 janvier 1975, pp. 56-57. (Sur J.-J. Lubrina, *L'Enfer des pompiers*, Paris, Syros, 1974.)

« Certaines personnes préfèrent se pendre. En général, on ne les trouve pas immédiatement. Des nuits, des jours se passent. Et puis, un soir, un insomniaque, un agité se rend subitement compte que la radio du voisin du dessus n'a pas cessé de fonctionner depuis trois, quatre ou cinq jours. Ça l'agace, il s'inquiète, il prévient, et, lorsque nous arrivons, nous trouvons un corps, en pleine décomposition, au bout d'une corde. Il ne nous reste plus alors qu'à décrocher le pendu. C'est tout. La tradition veut que l'équipe d'intervention conserve la corde. Et cette corde, on la coupe en autant de bouts qu'il y a de pompiers présents. Et chacun s'en va, avec, dans sa poche, ce souvenir. Des souvenirs... Cette femme, que j'ai vue un soir, très pâle, assise,

* La suite du texte est la reprise du résumé de cours du Collège de France de 1974, à partir du quatrième paragraphe : « L'hôpital du XVIIIe siècle... ». Voir *infra* n° 143.

vautrée dans ce fauteuil, morte, elle aussi, de trop de gardénal... Elle avait vomi. Ce vomissement s'était transformé en une longue moisissure qui partait de la bouche pour descendre, jusqu'entre les deux genoux, sur une robe grenat. Elle était restée plusieurs jours comme ça; elle était couverte de champignons. »

Jean-Jacques Lubrina était un apprenti pâtissier fort doué : premier à son C.A.P., quatorze heures de travail par jour, trois cent cinquante francs au bout du mois. À dix-neuf ans, du four au feu, il entre aux Pompiers de Paris. Puis ce sera : crieur de journaux, cuisinier, gardien de nuit. La rue, la ruine, la flamme chaude et la nuit, ça doit le hanter : aujourd'hui, au bord du grand trou des Halles, il s'est creusé, dans un hôtel de passe désaffecté, une niche-observatoire d'où il veille, pour vivre, sur toute une rue de maisons endormies et condamnées.

Il raconte le plus célèbre de ses métiers. Sans doute croyait-il, comme vous et moi, que le pompier, c'était le Samaritain des rues et de la nuit, l'ange rouge qui lutte corps à corps avec les fléaux : entre le feu ou l'eau qui monte et nous, il tend son indestructible échelle. Le mitron s'était rêvé peut-être comme ces moines ou ces prostituées du Moyen Âge qui, après avoir prié pour les âmes ou satisfait les corps, devaient, les jours de feu, faire la chaîne depuis les bords de l'eau jusqu'au toit en flammes. En fait, il est, avec ses camarades, devenu l'une des « bonnes à tout faire » de Paris.

Il pensait entrer dans la confrérie millénaire de ceux qui éteignent le feu du ciel et de la terre. Mais il a vite appris que le pompier est plutôt un expéditionnaire de l'ordre, et d'abord de la mort. Mais celle qu'il rencontre, ce n'est pas la mort collective des grands fléaux, c'est le petit décès individuel que les particuliers s'aménagent. Et encore arrive-t-il après coup; il n'a jamais affaire qu'à l'autre versant; il voit un visage bien peu regardé de la mort; il balaie les débris d'une bataille.

À lui le soin de tous ces corps en peine qui errent dans les appartements, qui flottent aux branches des arbres, qui éclaboussent les lieux publics. « Je songe à ceux qui se jettent sous le métro ou ce qu'il en reste lorsqu'on a soulevé la caisse du wagon, à ces bouts de bras ou de jambes déchiquetés que l'on ramène dans la bâche, morceau par morceau. Parfois, il faut gratter le bord des roues au couteau pour nettoyer la mécanique, ou encore tirer les cheveux pour attraper la tête, en rampant. Vous avez alors l'impression d'avoir vous-même commis le crime. » Tout un travail de ménage social. L'éboueur évacue les restes de la consommation. Le pompier époussette les détritus de l'existence. C'est plus noble; on l'aime bien. Il aide, médecin presque muet, voyeur innocent et blasé.

On ne lui « demande » rien, on l'appelle. Il intervient sans discours; il saisit les morts « sur le vif »; il prend les choses, si l'on ose dire, à chaud. Le métier de pompier est un remarquable observatoire : sur la ville, les quartiers, les habitants, les habitudes, la règle et le désordre, il accumule un prodigieux savoir. La connaissance des gens par la menue disposition des choses autour d'eux. La mesure des grandes contraintes par la perception des coutumes infimes. De ce savoir-image, Jean-Jacques Lubrina ne donne que le sillage immobile et incisif dans sa mémoire : « Nous avons enfoncé la porte. Dans le coin de la cuisine, une petite cuisine, très nette et très triste, avec des petits pots partout, pour le sel, pour le poivre, pour la farine, des tas de petits pots, il y avait une femme, cinquante ans environ, par terre, encore tiède. » Le rapport est devenu vision.

Homme d'ordre, le pompier ne se rue pas bêtement au combat contre le feu. Il organise soigneusement le duel. Un pompier, bien sûr, aime le feu. Et puis, comme le grand incendie nocturne sacralise ses tâches quotidiennes de ménagère (le pompier au feu, c'est la mère de famille qui se fit sorcière pour aller au sabbat), il n'est pas question de brûler les rites; la joute doit être loyale. Il n'y a qu'un jeune porte-lance maladroit pour ouvrir le robinet tout d'un coup, renverser le bénitier sur le grand diable rouge et ne plus laisser qu'un nuage de vapeur tout rond devant les pompiers « tristes et déçus que le plaisir n'ait pas duré ».

C'est que le feu lui-même est un problème d'ordre, de nettoyage. Économie du plaisir mais économie des restes, aussi. On ne dit pas chez les pompiers : « J'ai éteint un feu », mais : « J'ai fait un feu. » Il y avait « ce grognard du feu qui remuait les décombres avec amour, concupiscence et doigté. C'est ainsi que, jour après jour, année après année, il finit, au bout de ce long chemin, par se monter son asile, son oasis, son pavillon au fond des banlieues. Très sûr de lui, il mettait la main sur les bergères du grand siècle, ou du moins sur ce qu'il en restait. Il choisissait, il devenait expert. Nous le soupçonnions d'attendre, d'attendre toujours, dans l'espoir d'un désastre magnifique, l'incendie d'un palais ».

Un soir, la sonnerie de feu : « Une baraque, un pavillon, si l'on veut : quarante gitans vivent dedans; la banlieue de Montreuil. Tout flambe, il n'en restera rien. L'homme du feu est là. Il m'arrache la lance des mains : " Passe-moi ça, pas de temps à perdre avec ce merdier. " Et, en deux coups de cuiller à pot, le feu est torché. Il savait qu'il n'y avait rien à récupérer. »

La discipline est peut-être la force des armées; elle est en tout cas la faiblesse des pompiers. C'est la Convention, paraît-il, qui a militarisé les employés du feu. Le soldat a définitivement chassé le moine. De ce jour, le pompier est devenu l'homme non plus des grandes catastrophes mais des menus détails, des disciplines « bêtes jusqu'à la bestialité », des exercices qui rendent « creux ». « Les 3,750 kilos du fusil Mas 36 rythment la marche et la figent. Le " Présentez, armes! " est à la manière de la rivière Kwaï. Des heures et des après-midi sous le soleil, le temps d'atteindre la perfection dans le mouvement [...]. Coups de fil de fer sur les doigts qui ne sont pas à l'horizontale et coups de pied dans les tibias mal alignés. » En somme, la différence entre un bidasse et un pompier de Paris, c'est que « pour la corvée de chiotte, le sapeur utilise la lance à incendie ».

Alors, au pompier ainsi dressé on peut demander (et c'était peut-être l'objectif cherché obscurément) de faire l'appoint de la police. Le conjurateur du feu est devenu une force de l'ordre. Flics, pompiers, pompiers-flics, tous collègues, tous défenseurs de l'ordre, tous hommes-gourdins. » Ne vous étonnez pas que, pendant la guerre d'Algérie, le poste de secours Parmentier ait rendu tant de « services » au poste de police, son voisin. Ne vous étonnez pas que, à Grasse, on ait voulu utiliser les pompiers contre les immigrés. Ne vous étonnez pas que, au C.E.S. Pailleron *, les officiers et le général, lui-même, n'aient pas eu la carte des lieux.

« Vous savez ou vous ne voulez pas savoir qu'il n'est plus possible, grâce à votre laisser-aller, d'éteindre un incendie. La poussée des tours, des C.E.S vous conduira à votre perte avant l'heure, si vous vous refusez à redéfinir votre métier. Un incendie ne se combat plus à son origine. Il se combat par la prévention. Il se combat en sachant refuser et bloquer les permis de construire. Ce dont vous êtes bien incapables. Vous ne pouvez être militaires et hommes du feu. Vous ne pouvez pas, M. le Général, faire des courbettes à vos supérieurs, attendre d'eux des étoiles et surveiller les étincelles. »

Il y a aussi les pages sur les grands incendies, celui de la rue d'Aboukir et surtout celui du Publicis **, et le rôle qu'ont joué, dans cette affaire, le crayon et les stylos à bille. En effet, sur le registre de contrôle, on note, *au crayon*, les événements au fur et à mesure qu'ils se déroulent. Mais, une fois l'affaire terminée, après quelques coups de gomme, on modifie *à l'encre* les horaires de départ et d'arrivée des secours et on « arrange » les invraisemblances pour sauver l'honneur de l'institution.

* Collège d'enseignement secondaire détruit instantanément par un incendie, faisant des victimes parmi les élèves et révélant l'insécurité des constructions scolaires récentes.

** Un incendie, dont certains avaient suspecté l'origine, avait ravagé le siège de l'agence de publicité, un immeuble classé de l'avenue des Champs-Élysées.

Il faut lire aussi les pages sur les officiers O.A.S. mutés aux Pompiers de Paris. Et d'autres encore sur le pompier au théâtre. On apprend comment l'ancien apprenti pâtissier, mécanisé et révolté, rendu, par la bêtise militaire, tout « creux » – mais creux comme une grenade prête à exploser –, a réappris la tendresse des mots et le poids de la réalité en écoutant Marivaux du haut des cintres où il était de service et d'où il guettait les jeunes premiers quittant vite la scène pour la nuit tiède et sans flamme de Paris.

Mais je me trompe peut-être. Comment ce livre pourrait-il être aussi beau, aussi plein de savoir et de talent, aussi merveilleux et « éducatif » que je l'affirme, puisque tant d'éditeurs, et pendant si longtemps, l'ont refusé? Je m'entête à aimer ce livre d'intelligence, de colère, de tendresse, de gaieté.

148 *La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens*

« La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens » (entretien avec B.-H. Lévy), *L'Imprévu*, n° 1, 27 janvier 1975, p. 16.

– *La crise* *, *un mot qui vous fait rêver?*

– Ce n'est qu'un mot qui marque l'incapacité des intellectuels à capter leur présent ou à l'escalader! Voilà, c'est tout!

– *Ce n'est pas un mot qui vous inquiète?*

– Absolument pas! Ce qui me fait rire, c'est qu'il y a encore des gens qui l'emploient. Je crois qu'il faut prendre conscience qu'une fois encore la crise est une sorte d'accompagnement théorique que se donnent les politiciens, les économistes, les philosophes et quelques autres encore pour donner statut à un présent pour lequel ils n'ont

* La situation internationale créée par les chocs pétroliers (quintuplement du prix du brut de l'O.P.E.P. à partir d'octobre 1973) a été décrite par les marxistes comme crise structurelle du capitalisme et par les libéraux comme crise de la démocratie (cf. S. Huntington, *The Crisis of Democracy*, New York, New York University Press, 1975). M. Foucault récuse la portée épistémologique de la notion de crise empruntée au champ médical grec tout autant que celle de la notion de contradiction, l'une et l'autre renvoyant à l'idée de totalité. Il travaillait alors à une « analytique positive » en termes de technologie. Pour resituer le débat en France sur la crise entre 1974 et 1979, on peut lire *Le Nouvel Ordre intérieur* (Paris, Alain Moreau, 1980), actes d'un colloque tenu en mars 1979 à l'université de Vincennes.

pas d'instruments d'analyse. Si vous voulez, la crise, c'est le perpétuel présent. Il n'y a jamais eu un moment de l'histoire occidentale moderne qui n'ait eu la conscience très grave d'une crise éprouvée vivement, jusque dans le corps des gens.

– *Cette crise, on semble vouloir la conjurer en lui donnant un qualificatif: crise de l'énergie.*

– On assiste, en effet, à une transformation des rapports de forces. Mais, par cette notion de crise, on parle d'autre chose que simplement de cette transformation. On vise la pointe d'intensité dans l'histoire, on vise la coupure entre deux périodes radicalement différentes dans cette histoire, on nomme l'échéance d'un long processus qui vient à éclater. À partir du moment où l'on emploie le mot crise, on parle évidemment d'une rupture. On se donne aussi la conscience que tout commence. Mais il y a aussi quelque chose de très enraciné dans le vieux millénarisme occidental, c'est le second matin. Il y a eu un premier matin de la religion, de la pensée; mais ce matin-là n'était pas le bon, l'aurore était grise, le jour était pénible et le soir était froid. Mais voilà la seconde aurore, le matin recommence.

– *Comment expliquez-vous qu'en ce moment on ne puisse porter aucun diagnostic, faire aucune prévision, en bref, que l'intelligence semble se casser la figure?*

– C'est tout de même lié au statut de l'intellectuel dans le fonctionnement du pouvoir de nos sociétés. Il est toujours marginal, à côté. Il est à une certaine distance, parfois infime, parfois immense, qui fait que ce qu'il écrit ne peut être que descriptif. Après tout, il n'y a qu'un langage qui soit au présent, c'est celui de l'ordre, de la consigne.

– *L'ordre ne se trompe jamais, ne peut jamais se tromper.*

– Non, bien sûr. Il peut commettre des erreurs stratégiques, mais il ne se trompe pas. La seule forme véritablement actuelle du discours, c'est l'impératif, c'est-à-dire le langage du pouvoir. Et, à partir du moment où l'intellectuel fonctionne en marge, il ne peut penser le présent qu'en tant que crise.

– *Mais cette crise, c'est aussi un ensemble de faits concrets: les exercices de débarquement des marines sur les côtes de la Méditerranée, par exemple.*

– Je crois que ce n'est pas exactement le problème. J'aurais tort de dire que ça a toujours existé, mais je crois que, dans la notion de crise, ce qui a relancé le débat, c'est la contradiction : qu'un certain

processus est arrivé, en se développant, à un point de contradiction tel qu'il ne peut plus continuer. La contradiction n'est là qu'une image. L'avancée même de l'un des adversaires le met en péril. Et, plus il avance, plus il donne prise à son adversaire au moment même où il le bouscule. Si l'on a bien dans l'esprit que ce n'est pas la guerre qui est la continuation de la politique, mais la politique qui est la continuation de la guerre par d'autres moyens, l'idée que la contradiction devient telle que ça ne peut plus continuer est une idée qu'il faut abandonner. Concrètement, la crise de l'énergie est un excellent exemple : à partir du moment où l'avance stratégique de l'Occident ne reposait que sur le pillage du tiers monde, il était clair que cet Occident accroissait sa dépendance. Dans cette mesure, la crise est tout le temps là.

– *Mais comment réagissez-vous lorsque vous entendez parler de cette crise ?*

– Lorsque j'en entends parler d'une façon journalistique, je ne ris pas. Mais lorsque j'en entends parler d'une façon sérieuse, philosophique, là je commence à en rire. Car c'est le journaliste qui a le rôle sérieux, c'est lui qui la fait fonctionner de jour en jour, d'heure en heure.

149 *À quoi rêvent les philosophes?*

« À quoi rêvent les philosophes? » (entretien avec E. Lossowsky), *L'Imprévu*, n° 2, 28 janvier 1975, p. 13.

– *Michel Foucault, lisez-vous les journaux ? Qu'est-ce que vous y cherchez ? Et par où commencez-vous ?*

– Oh, bah, vous savez, je crois que ma lecture est très banale. Ma lecture commence par le plus petit, le plus quotidien. Je regarde la crise en train d'éclater et puis, petit à petit, je tourne autour des grands noyaux, des grandes plages un peu éternitaires, un peu théoriques, sans jour ni date...

– Le Monde? *Est-ce aussi votre bible ? Partagez-vous à son égard la passion des intellectuels de gauche ?*

– Les articles du *Monde*, toujours bien informé, qui auraient pu être écrits deux mois plus tôt ou quatre ans après. Et puis, de toute façon, le journaliste qui arrive à Manille, au Caire ou à Oslo se trouve à l'aéroport et déjà le chauffeur de taxi lui dit une phrase banale et fulgurante à la fois, ce qui lui sera répété dans un discours hautement solennel par le ministre des Affaires étrangères... Suivent en général de très, très bonnes analyses. Mais, alors là, j'essaie de les faire lire par quelqu'un d'autre qui me racontera à peu près de quoi il s'agit.

– *Et la télévision, prête à marcher ?*

– Là, ce qui me gêne, c'est la qualité de la télévision française. C'est vrai ! C'est l'une des meilleures du monde, malheureusement ! Moi, j'ai appris à manipuler la télévision aux États-Unis. Jusque-là, je trouvais que c'était un peu dégradant lorsqu'on donnait dans l'intellect de regarder ça. Mais, aux États-Unis, dans la mesure où c'est de très mauvaise qualité, c'est très agréable de vivre avec la télévision, tout le temps. Il y a dix chaînes, il y a de tout, on peut pianoter d'une chaîne à l'autre.

Mais, ce qui me gêne et m'agace horriblement en France, c'est que l'on est obligé de regarder à l'avance les programmes pour savoir ce qu'il ne faut pas manquer, et il faut aménager sa soirée en conséquence.

Et puis, il y aura *Le Pain noir* le lundi. Résultat : tous les lundis sont bloqués. Dans ce cas, je pense qu'il y aurait très peu de télévisions dans le monde qui auraient l'estomac, et l'argent, pour produire une série pareille. C'est incroyable! C'est ça qui fait la force de la télévision. Tous les gens finissent par vivre à son rythme. Le journal télévisé a été retardé d'un quart d'heure : eh bien, on sait que les restaurants voient arriver leurs clients un quart d'heure plus tard.

– *Et quand vous sortez, à quoi vous êtes sensible, à quoi vous rêvassez ?*

– À quoi je rêvasse? Ça alors! Je ne sais pas très bien. Finalement, je dois rêvasser à très peu de choses, je suis assez peu capable de plaisir. J'ai une incapacité profonde à prendre du plaisir.

– *Vous ne perdez pas de temps ?*

– Non, pas tellement. Et je n'en suis pas très fier. Je voudrais pouvoir dire comme l'un de mes amis : « Je ne suis jamais libre avant midi, le matin je perds mon temps! » Non, ça, je n'en suis pas capable. Et quand je sors, j'ai trouvé le moyen de ne pas rêvasser : je fais de la bicyclette, je ne me déplace plus qu'avec ça. Jeu merveilleux à Paris! Mais, là encore, il y a des gens qui circulent à bicyclette et qui voient des choses merveilleuses. Il paraît que le pont Royal à sept heures du soir, en septembre, lorsqu'il y a un peu de brume, c'est extraordinaire. Moi, pas du tout, je ne vois pas cela,

je joue avec les encombrements, je joue avec les voitures, toujours le rapport de forces.

– *Dans les lieux où vous passez vos journées, vous ne prêtez pas attention au décor? Vous ne regardez pas la peinture, par exemple?*

– Ce qui me plaît justement dans la peinture, c'est qu'on est vraiment obligé de regarder. Alors là, c'est mon repos. C'est l'une des rares choses sur laquelle j'écrive avec plaisir et sans me battre avec qui que ce soit. Je crois n'avoir aucun rapport tactique ou stratégique avec la peinture.

– *Vous êtes prêt à tout regarder?*

– Je crois; il y a des trucs qui me fascinent, qui m'intriguent absolument, comme Manet. Tout me scie chez lui. La laideur, par exemple. L'agressivité de la laideur comme dans *Le Balcon*. Et puis l'inexplicabilité telle que lui-même n'a rien dit sur sa propre peinture. Manet a fait dans la peinture un certain nombre de choses par rapport à quoi les « impressionnistes » étaient absolument régressifs.

– *Qu'appelez-vous la laideur? S'agit-il d'une forme de la vulgarité?*

– Non, absolument pas. Vous savez, il est très difficile de définir la laideur. Il peut s'agir de la destruction totale, de l'indifférence systématique à tous les canons esthétiques, et pas seulement ceux de son époque. Manet a été indifférent à des canons esthétiques qui sont si ancrés dans notre sensibilité que même maintenant on ne comprend pas pourquoi il a fait ça, et comment il l'a fait. Il y a une laideur profonde qui aujourd'hui continue à hurler, à grincer.

– *Et parmi les contemporains, quels sont ceux qui vous intéressent le plus?*

– Ce sont essentiellement les peintres américains. L'an dernier, avec l'argent de la réédition de l'*Histoire de la folie*, j'ai réalisé le rêve de ma vie : j'ai acheté un Tobey. Et puis, j'étais là-dedans, convaincu que je n'en sortirais pas.

Et puis il y a eu les hyperréalistes. Je ne m'étais pas très bien rendu compte de ce qui me plaisait en eux. C'était sans doute lié à ce qu'ils jouent sur la restauration des droits de l'image. Et cela après une longue disqualification. Par exemple, lorsque, à Paris, où on est toujours très en retard, on a ressorti les toiles de quelques peintres pompiers comme Clovis Trouille, j'étais à la fois frappé de mon plaisir à regarder cela et du plaisir que les gens avaient.

C'était la joie! Le courant passait, corporellement, sexuellement. Tout à coup sautait aux yeux l'incroyable jansénisme que la peinture nous avait imposé pendant des dizaines et des dizaines d'années.

– *Vous êtes plus sensible au travail de la peinture qu'à celui de la littérature?*

– Oui, très nettement. Je dois dire que je n'ai jamais tellement aimé l'écriture. Il y a la matérialité qui me fascine dans la peinture.

150 *La peinture photogénique* (Présentation)

« La peinture photogénique », *Le désir est partout. Fromanger*, Paris, Galerie Jeanne Bucher, février 1975, pp. 1-11.

Ingres : « Considérant que la photographie se résume en une série d'opérations manuelles... » Et si, justement, on considérait cette série, et avec elle la série des opérations manuelles qui résument la peinture? et si on les mettait bout à bout? et si on les combinait, si on les alternait, les superposait, les entrecroisait, les effaçait, les exaltait l'une par l'autre?

Ingres encore : « C'est très beau la photographie, mais il ne faut pas le dire. » En recouvrant la photographie, en l'investissant de façon triomphale ou insidieuse, la peinture ne dit pas que la photo, c'est beau. Elle fait mieux : elle produit le bel hermaphrodite du cliché et de la toile, l'image androgyne.

Il faut se reporter à plus d'un siècle. C'était, vers les années 1860-1880, la frénésie neuve des images; c'était le temps de leur circulation rapide entre l'appareil et le chevalet, entre la toile, la plaque et le papier – impressionné ou imprimé; c'était, avec tous les nouveaux pouvoirs acquis, la liberté de transposition, de déplacement, de transformation, de ressemblances et de faux-semblants, de reproduction, de redoublement, de truquage. C'était le vol, encore tout nouveau mais habile, amusé et sans scrupules, des images. Les photographes faisaient de pseudo-tableaux; les peintres utilisaient des photos comme des esquisses. Un grand espace de jeu s'ouvrait, où techniciens et amateurs, artistes et illusionnistes, sans souci d'identité, prenaient plaisir à s'ébattre. On aimait peut-être moins les tableaux et les plaques sensibles que les images elles-mêmes, leur migration et leur perversion, leur travestissement, leur différence déguisée. On admirait sans doute que – dessins, gravures,

photos, ou peintures – les images puissent si bien faire penser aux choses; mais on s'enchantait surtout qu'elles puissent, par des décalages subreptices, se tromper les unes les autres. La naissance du réalisme ne saurait être séparée de ce grand envol d'images multiples et similaires. Un certain rapport aigu et austère au réel, exigé soudain par l'art du XIX[e], a, peut-être, été rendu possible, compensé et allégé par la folie des « illustrations ». La fidélité aux choses elles-mêmes était à la fois défi et occasion pour ces glissements d'images dont la ronde imperceptiblement différente et toujours la même tournait au-dessus d'elles.

Comment retrouver cette folie, cette insolente liberté qui furent contemporaines de la naissance de la photographie? Les images, alors, couraient le monde sous des identités fallacieuses. Rien ne leur répugnait plus que de demeurer captives, identiques à soi, dans *un* tableau, *une* photographie, *une* gravure, sous le signe d'*un* auteur. Nul support, nul langage, nulle syntaxe stable ne pouvaient les retenir; de leur naissance ou de leur dernière halte, elles savaient toujours s'évader par de nouvelles techniques de transposition. De ces migrations et de ces retours, nul ne prenait ombrage, sauf peut-être quelques peintres jaloux, quelque critique amer (et Baudelaire, bien sûr).

Quelques exemples de ces jeux du XIX[e] siècle : jeux imaginaires – je veux dire, qui savaient fabriquer, transformer et faire courir les images : jeux sophistiqués, parfois, mais souvent populaires.

Rehausser, bien sûr, un portrait ou un paysage photographié de quelques éléments d'aquarelle ou de pastel.

Peindre des décors, des ruines, des forêts, des lierres ou des ruisseaux à l'arrière-plan des personnages photographiés, comme le faisait Claudet, dès 1841, et Mayall, un peu plus tard, dans les daguerréotypes qu'il exposait au Crystal Palace, pour illustrer « la poésie et le sentiment », ou pour montrer Bède le Vénérable bénissant un enfant anglo-saxon.

Reconstituer en studio une scène assez analogue à un tableau réel ou assez proche du style d'un peintre, pour faire croire que cette scène photographiée n'était que la photographie d'un tableau réel ou possible. Ce qu'avait fait Reijlander pour la *Madone* de Raphaël. Ce que faisaient Julia Margarets Cameron pour le Pérugin, Richard Polack pour Pieter de Hoogh, Paul Richier pour Böcklin, Fred Boissonas pour Rembrandt, et Lejaren à Hiller pour toutes les *Dépositions de croix* du monde.

Composer un tableau vivant à partir d'un livre, d'un poème, d'une légende, et le photographier pour en faire l'équivalent d'une

gravure illustrant un livre : ainsi, William Lake Price photographiait don Quichotte et Robinson Crusoé; J.M. Cameron répondait à Gustave Doré en illustrant Tennyson et en prenant un cliché du roi Arthur.

Photographier différentes figures sur des négatifs séparés et les développer pour en faire une composition unique, comme Reijlander l'avait fait, en six semaines et trente négatifs, pour ce qui fut alors la plus grande photographie du monde : *Les Deux Chemins de la vie* devaient répondre à la fois à Raphaël et à Couture, à l'*École d'Athènes* et aux *Romains de la décadence*.

Dessiner au crayon l'esquisse d'une scène, en reconstituer dans la réalité les différents éléments, les photographier les uns après les autres, découper les clichés au ciseau, les coller à leur place sur le dessin, rephotographier l'ensemble. C'était la technique utilisée pendant plus de trente ans par Robinson – dans *Lady of Shalott* (1861) comme dans *Dawn and Sunset* (1885).

Travailler le négatif – et cela surtout depuis Rouillé-Ledevèze avec l'utilisation de la gomme bichromatée – pour obtenir des photo-tableaux impressionnistes comme Demarchy en France, Emerson en Angleterre, Heinrich Kühn en Allemagne.

Et à toutes ces merveilles de haute époque il faudrait ajouter, depuis les plaques sèches et les appareils à bon marché, les innombrables tours des amateurs : photo-montages; dessins à l'encre de Chine qui repassent les contours et les ombres d'une photographie qu'on fait ensuite disparaître dans un bain de bichlorure de mercure; photographie utilisée comme une esquisse qu'on peint ensuite par empâtement, ou qu'on recouvre d'un glacis qui la teinte sans en absorber le modelé, laissant jouer ombres et lumières sous la transparence des couleurs extrêmement diluées; photographie développée sur un tissu de soie (sensibilisée par une préparation de chlorure de cadmium, de benjoin et de mastic de larmes) ou encore sur une coquille d'œuf traitée au nitrate d'argent – procédé que les manuels recommandaient très vivement à qui voulait obtenir une photographie de famille en dégradé; cliché sur abat-jour, sur verre de lampe, sur porcelaine; dessins photogéniques à la manière de Fox Talbot ou de Bayard; photopeinture, photominiature, photogravure, céramique photographique.

Broutilles, mauvais goût d'amateur, jeux de salon ou de famille? Oui et non. Il y a eu, vers les années 1860-1900, ouverte à tous, une pratique commune de l'image, aux confins de la peinture et de la photographie; les codes puritains de l'art l'ont désavouée au XX[e].

Mais on s'amusait bien de tous ces procédés menus qui riaient de l'Art. Désir de l'image partout, et par tous les moyens, plaisir de l'image. Joyeux moment où le plus grand, sans doute, de tous ces contrebandiers, Robinson, écrivait : « À l'heure actuelle, on peut dire que tous ceux qui s'adonnent à la photographie n'ont plus un désir, quel qu'il soit, nécessaire ou futile, qui n'ait été satisfait [1]. » Les jeux de la fête se sont éteints. Tous les entours techniques de la photographie que les amateurs maîtrisaient et qui leur permettaient tant de passages frauduleux, ont été annexés par les techniciens, les laboratoires et les commerçants; les uns « prennent » la photo, les autres la « livrent »; plus personne pour « délivrer » l'image. Les professionnels de la photo se sont repliés sur l'austérité d'un « art » que ses règles internes doivent retenir du délit de copiage.

La peinture, de son côté, a entrepris de détruire l'image, non sans dire qu'elle s'en affranchissait. Et des discours moroses nous ont appris qu'il fallait préférer à la ronde des ressemblances la découpe du signe, à la course des simulacres l'ordre des syntagmes, à la fuite folle de l'imaginaire le régime gris du symbolique. On a essayé de nous convaincre que l'image, le spectacle, le semblant et le faux-semblant, ce n'était pas bien, ni théoriquement ni esthétiquement. Et qu'il était indigne de ne point mépriser toutes ces fariboles.

Moyennant quoi, privés de la possibilité technique de fabriquer des images, astreints à l'esthétique d'un art sans image, pliés à l'obligation théorique de disqualifier les images, assignés à ne lire les images que comme un langage, nous pouvions être livrés, pieds et poings liés, à la force d'autres images – politiques, commerciales – sur lesquelles nous étions sans pouvoir.

Comment retrouver le jeu d'autrefois? Comment réapprendre non pas simplement à déchiffrer ou à détourner les images qu'on nous impose, mais à en fabriquer de toutes sortes? Non pas seulement à faire d'autres films ou de meilleures photos, non pas simplement à retrouver le figuratif dans la peinture, mais à mettre les images en circulation, à les faire transiter, à les travestir, à les déformer, à les chauffer au rouge, à les glacer, à les démultiplier? Bannir l'ennui de l'Écriture, lever les privilèges du signifiant, congédier le formalisme de la non-image, dégeler les contenus, et jouer, en toute science et plaisir, dans, avec, contre les pouvoirs de l'image.

L'amour des images, le pop et l'hyperréalisme nous l'ont réappris. Et non point par un retour à la figuration, non point par une redécouverte de l'objet, avec sa densité réelle, mais par un branchement sur la circulation indéfinie des images. L'usage retrouvé de la photographie est une manière de ne pas peindre une star, une motocyclette, un magasin ou le modelé d'un pneu; c'est une manière de peindre leur image et de la faire valoir, dans un tableau, comme image.

1. *Éléments de photographie artistique* (trad. fr., 1898).

Quand Delacroix se constituait des albums de photographies de nus, quand Degas utilisait des instantanés, Aimé Morot, des clichés de chevaux au galop, il s'agissait pour eux de mieux repérer l'objet. Ils cherchaient sur lui-même une prise plus juste, mieux assise, plus mesurable. C'était une manière de prolonger les anciennes techniques de la chambre obscure et de la chambre claire.

Le rapport du peintre à ce qu'il peignait s'en trouvant relayé, aidé, assuré. Les gens du pop, ceux de l'hyperréalisme peignent des images. Ils n'intègrent pas les images à leur technique de peinture, ils la prolongent dans un grand bain d'images. C'est leur peinture qui fait relais dans cette course sans fin. Ils peignent des images en deux sens. Comme on dit : peindre un arbre, peindre un visage; qu'ils utilisent un négatif, une diapositive, une photo développée, une ombre chinoise, peu importe; ils ne vont pas chercher derrière l'image ce qu'elle représente et qu'ils n'ont peut-être jamais vu; ils captent des images et rien d'autre. Mais ils peignent aussi des images, comme on dit peindre un tableau; car ce qu'ils ont produit au terme de leur travail, ce n'est pas un tableau construit à partir d'une photographie, ni une photographie maquillée en tableau, mais une image saisie dans la trajectoire qui la mène de la photographie au tableau.

Bien mieux que les jeux d'autrefois – ils restaient un peu louches, sentaient parfois la fraude, adoraient l'hypocrisie –, la nouvelle peinture se meut avec allégresse dans le mouvement des images qu'elle fait elle-même tourner. Mais Fromanger à son tour va plus loin, et plus vite.

Sa méthode de travail est significative. D'abord, ne pas prendre une photo qui « fasse » tableau. Mais une photo « quelconque »; après avoir longtemps utilisé des clichés de presse, Fromanger maintenant fait prendre des photos dans la rue, photos de hasard, effectuées un peu à l'aveugle, photos qui ne s'accrochent à rien, qui n'ont pas de centres ni d'objets privilégiés. Et qui ne sont donc commandées par rien d'extérieur. Images prélevées comme une pellicule sur le mouvement anonyme de ce qui se passe. On ne trouve donc pas chez Fromanger cette composition en tableau ou

cette présence virtuelle du tableau qui organisent souvent les photographies dont se servent Estes ou Cottingham. Ses images sont vierges de toute complicité avec le futur tableau. Puis, pendant des heures, dans l'obscurité, il s'enferme avec la diapositive projetée sur un écran : il regarde, il contemple. Ce qu'il cherche? Non pas tellement ce qui avait pu se passer au moment où la photo a été prise; mais l'événement qui a lieu, et qui continue sans cesse d'avoir lieu sur l'image, du fait même de l'image; l'événement qui transite sur des regards entrecroisés, dans une main qui saisit une poignée de billets, le long d'une ligne de force entre un gant et un boulon, à travers l'invasion d'un corps par un paysage. Toujours, en tous cas, un événement unique, qui est celui de l'image, et qui la rend, plus que chez Salt ou Goings, absolument unique : reproductible, irremplaçable et aléatoire.

C'est cet événement, intérieur à l'image, que le travail de Fromanger va faire exister. La plupart des peintres qui ont recours aux diapositives s'en servent, comme Guardi, Canaletto et tant d'autres se servaient de la chambre noire : pour retracer au crayon l'image projetée sur l'écran et obtenir ainsi une esquisse parfaitement exacte; donc, pour capter une forme. Fromanger, lui, élide le relais du dessin. Il applique directement la peinture sur l'écran de projection, sans donner à la couleur d'autre appui qu'une ombre – ce fragile dessin sans tracé, tout près de s'évanouir. Et les couleurs, avec leurs différences (les chauds et les froids, celles qui brûlent et celles qui glacent, celles qui avancent et celles qui reculent, celles qui bougent et celles qui stagnent), établissent des distances, des tensions, des centres d'attraction et de répulsion, des régions hautes et basses, des différences de potentiel. Leur rôle, lorsqu'elles viennent s'appliquer sur la photo, sans le relais du dessin et de la forme? Créer un événement-tableau sur l'événement-photo. Susciter un événement qui transmette et magnifie l'autre, qui se combine avec lui et donne lieu, pour tous ceux qui viendront le regarder, et pour chaque regard singulier posé sur lui, à une série illimitée de passages nouveaux. Créer par le court-circuit photo-couleur, non pas l'identité truquée de l'ancienne photo-peinture, mais un foyer pour des myriades d'images en jaillissement.

Des détenus révoltés sur un toit : une photo de presse partout reproduite. Mais qui donc a vu ce qui s'y passe? Quel commentaire a jamais délivré l'événement unique et multiple qui circule en elle? En jetant un semis de taches multicolores, dont l'emplacement et les valeurs sont calculés non par rapport à la toile, Fromanger tire de la photo d'innombrables fêtes.

Il le dit lui-même : pour lui, le moment le plus intense et le plus inquiétant, c'est celui où, le travail terminé, il éteint la lampe de projection, fait disparaître la photo qu'il vient de peindre et laisse sa toile exister « toute seule ». Moment décisif où, le courant coupé, c'est la peinture, par ses seuls pouvoirs, qui doit laisser passer l'événement et faire exister l'image. À elle, désormais, à ses couleurs, les puissances de l'électricité; à elle, la responsabilité de toutes les fêtes qu'elle allumera. Dans le mouvement par lequel le peintre ôte à son tableau son support photographié, l'événement lui file entre les mains, fuse en gerbe, acquiert sa vitesse infinie, joint instantanément et multiplie les points et les temps, suscite un peuple de gestes et de regards, trace entre eux mille chemins possibles – et fait précisément que sa peinture, sortant de la nuit, ne sera plus jamais « toute seule ». Une peinture peuplée de mille extérieurs présents et futurs.

Les tableaux de Fromanger ne captent pas d'images; ils ne les fixent pas; ils les font passer. Ils les amènent, les attirent, leur ouvrent des passages, leur raccourcissent les voies, leur permettent de brûler les étapes et les lancent à tout vent. La série photo-diapositive-projection-peinture, qui est présente dans chaque tableau, a pour fonction d'assurer le transit d'une image. Chaque tableau est un passage; un instantané qui, au lieu d'être prélevé par la photographie sur le mouvement de la chose, anime, concentre et intensifie le mouvement de l'image à travers ses supports successifs. La peinture comme fronde à images. Fronde qui devient avec le temps de plus en plus rapide. Fromanger n'a plus besoin des balises ou repères qu'il avait jusqu'ici conservés. Dans le *Boulevard des Italiens*, dans *Le Peintre et le Modèle*, dans *Annoncez la couleur*, il peignait des rues – lieu de naissance des images, images elles-mêmes. Dans *Le Désir est partout*, les images ont bien été pour la plupart prélevées sur la rue, et nommées parfois d'un nom de rue. Mais la rue n'est pas donnée dans l'image. Non qu'elle soit absente. Mais parce qu'elle est intégrée en quelque sorte à la technique du peintre. Le peintre, son regard, le photographe qui l'accompagne, son appareil, le cliché qu'ils ont pris, la toile, tout cela constitue une sorte de longue rue à la fois peuplée et rapide où les images s'avancent et dévalent jusqu'à nous. Les tableaux n'ont plus besoin de représenter la rue; ils sont des rues, des routes, des chemins à travers les continents, jusqu'au cœur de la Chine ou de l'Afrique.

Multiples rues, innombrables événements, images différentes qui s'échappent d'une même photo. Dans les expositions pré-

cédentes, Fromanger constituait ses séries à partir de photos différentes les unes des autres, mais traitées par des procédés techniques analogues : comme les images d'une même promenade. Ici, pour la première fois, on a une série composée à partir d'une même photo : celle du balayeur noir, à la porte de sa benne (et qui n'était elle-même qu'une petite image prélevée dans le coin d'un cliché beaucoup plus grand) ; cette tête noire et ronde, ce regard, ce manche de balai en diagonale, le gros gant posé dessus, le métal de la benne, les ferrures de la porte, et le rapport instantané de tous ces éléments, formaient déjà événement ; mais la peinture, par des procédés chaque fois différents et qui ne se répètent presque jamais, découvre en outre et libère toute une série d'événements enfouis dans le lointain : la pluie dans la forêt, la place du village, le désert, le grouillement d'un peuple. Des images, que le spectateur ne voit pas, viennent du fond de l'espace, et par le ressort d'une force obscure réussissent à jaillir d'une photo unique, pour diverger dans des tableaux différents dont chacun à son tour pourrait donner lieu à une nouvelle série, à une nouvelle dispersion des événements.

Profondeur de la photographie à laquelle la peinture arrache des secrets inconnus? Non pas; mais ouverture de la photographie par la peinture qui appelle et fait transiter par elle des images illimitées.

Dans ce buissonnement indéfini, il n'est plus besoin que le peintre se représente lui-même comme une ombre grise dans son tableau. Autrefois, cette présence sombre du peintre (passant dans la rue, se profilant entre la diapositive projetée et l'écran sur lequel il peint, pour finalement demeurer sur la toile) servait en quelque sorte de relais, de point d'épinglage de la photographie sur la toile. Désormais (nouveau dépouillement, nouvelle légèreté, nouvelle accélération), l'image est propulsée par un artificier dont on ne voit même plus l'ombre. Elle vient par le court chemin, lancée de son point d'origine – la montagne, la mer, la Chine – jusqu'à notre porte – et avec des cadrages variés où le peintre n'a plus de place (très gros plan sur la serrure d'une porte de prison, sur une poignée de billets de banque entre la grosse main d'un boucher et celle d'une petite fille; l'immense paysage de montagne, démesuré par rapport aux personnages minuscules qui s'y trouvent et que seuls des points de couleur parviennent à signaler).

Transhumance autonome de l'image qui circule jusqu'à nous selon les mêmes voies de désir que les personnages qui s'y montrent, s'arrêtent au bord de la mer, regardent un enfant à la mitraillette ou rêvent au troupeau d'éléphants.

Nous sortons maintenant de cette longue période où la peinture n'a pas cessé de se minimiser comme peinture, pour se « purifier », s'exaspérer comme art. Peut-être, avec la nouvelle peinture « photogénique », se moque-t-elle enfin de cette part d'elle-même qui recherchait le geste intransitif, le signe pur, la « trace ». La voici qui accepte de devenir lieu de passage, infinie transition, peinture peuplée et passante. Et voilà qu'en s'ouvrant à tant d'événements qu'elle relance elle s'intègre à toutes les techniques de l'image; elle renoue parenté avec elles, pour se brancher sur elles, les amplifier, les démultiplier, les inquiéter ou les faire dévier. Autour d'elle se dessine un champ ouvert où les peintres ne peuvent plus être seuls, ni la peinture souveraine unique; là, ils retrouveront la foule de tous les amateurs, artificiers, manipulateurs, contrebandiers, voleurs, pillards d'images; et ils pourront rire du vieux Baudelaire, et retourner en plaisir ses mépris d'esthète : « à partir de ce moment, disait-il à propos de l'invention de la photographie, la foule immonde se rua comme un seul narcisse pour contempler sa triviale image sur le métal. Une folie, un fanatisme extraordinaire s'empara de tous ces nouveaux adorateurs du soleil ». Que Fromanger soit donc pour nous l'un de ces fabricants de soleil.

Désormais, pouvoir « tout peindre »? Oui. Mais c'est peut-être là encore une affirmation et une volonté de peintre. Si on disait plutôt : que tout le monde entre donc dans le jeu des images et se mette à y jouer.

Deux tableaux terminent l'exposition d'aujourd'hui. Deux foyers de désirs. À Versailles : lustre, lumière, éclat, déguisement, reflet, glace; en ce haut lieu où les formes devaient être ritualisées dans la somptuosité du pouvoir, tout se décompose de l'éclat même du faste, et l'image libère un envol de couleurs. Feux d'artifice royaux, Haendel tombe en pluie; bar aux Folies-Royales, le miroir de Manet éclate; Prince travesti, le courtisan est une courtisane. Le plus grand poète du monde officie, et les images réglées de l'étiquette fuient au galop ne laissant derrière elles que l'événement de leur passage, la cavalcade des couleurs parties ailleurs.

À l'autre bout des steppes, à Hu-Xian, le paysan-peintre-amateur s'applique. Ni miroir ni lustre. Sa fenêtre n'ouvre sur aucun paysage, mais sur quatre à-plats de couleur qui se transposent dans la lumière où il baigne. De la cour à la discipline, du plus grand poète du monde au sept cent millionième amateur docile s'échappe une multitude d'images, et c'est le court-circuit de la peinture.

151 *Des supplices aux cellules*

« Des supplices aux cellules » (entretien avec R.-P. Droit), *Le Monde*, n° 9363, 21 février 1975, p. 16. (À l'occasion de la parution de *Surveiller et punir*).

– La prison, dans sa fonction et sous sa forme contemporaines, peut passer pour une invention soudaine et isolée, survenue à la fin du XVIIIe siècle. Vous montrez, au contraire, que sa naissance est à replacer dans un changement plus profond. Lequel?

– En lisant les grands historiens de l'époque classique, on peut voir combien la monarchie administrative, aussi centralisée, aussi bureaucratisée qu'on l'imagine, était malgré tout un pouvoir irrégulier et discontinu, laissant aux individus et aux groupes une certaine latitude pour tourner la loi, s'accommoder des coutumes, glisser entre les obligations, etc. L'Ancien Régime traînait avec lui des centaines et des milliers d'ordonnances jamais appliquées, de droits que personne n'exerçait, de règles auxquelles des masses de gens échappaient. Par exemple, la fraude fiscale la plus traditionnelle, mais également la contrebande la plus manifeste faisaient partie de la vie économique du royaume. Bref, il y avait entre la légalité et l'illégalité une perpétuelle transaction qui était l'une des conditions de fonctionnement du pouvoir à cette époque-là.

Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, ce système de tolérance change. Les nouvelles exigences économiques, la peur politique des mouvements populaires, qui va devenir lancinante, en France, après la Révolution, rendent nécessaire un autre quadrillage de la société. Il a fallu que l'exercice du pouvoir devienne plus fin, plus serré, et que se forme, depuis la décision prise centralement jusqu'à l'individu, un réseau aussi continu que possible. C'est l'apparition de la police, de la hiérarchie administrative, la pyramide bureaucratique de l'État napoléonien.

Bien avant 1789, déjà, les juristes et les « réformateurs » avaient rêvé d'une société uniformément punitive, où les châtiments seraient inévitables, nécessaires, égaux, sans exception ni échappatoire possibles. Du coup, ces grands rituels du châtiment qu'étaient les supplices, destinés à provoquer des effets de terreur et d'exemple, mais auxquels beaucoup de coupables échappaient, disparaissent devant l'exigence d'une universalité punitive qui se concrétise dans le système pénitentiaire.

– Mais pourquoi la prison et non pas un autre système? Quel est le rôle social de l'enfermement, de la claustration des « coupables »?

– D'où vient la prison? Je répondrai : « D'un peu partout. » Il y a eu « invention », sans doute; mais invention de toute une technique de surveillance, de contrôle, d'identification des individus, de quadrillage de leurs gestes, de leur activité, de leur efficacité. Et cela, depuis les XVIe et XVIIe siècles, à l'armée, dans les collèges, les écoles, les hôpitaux, les ateliers. Une technologie du pouvoir fin et quotidien, du pouvoir sur les corps. La prison est la figure dernière de cet âge des disciplines.

Quant au rôle social de l'internement, il faut le chercher du côté de ce personnage qui commence à se définir au XIXe siècle : le délinquant. La constitution du milieu délinquant est absolument corrélative de l'existence de la prison. On a cherché à constituer à l'intérieur même des masses populaires un petit noyau de gens qui seraient, si l'on peut dire, les titulaires privilégiés et exclusifs des comportements illégaux. Des gens rejetés, méprisés et craints par tout le monde.

À l'âge classique, au contraire, la violence, le petit vol, la petite escroquerie étaient extrêmement courants, et finalement tolérés par tous. Le malfaiteur arrivait très bien, semble-t-il, à se fondre dans la société. Et s'il lui arrivait de se faire prendre, les procédures pénales étaient expéditives : la mort, les galères à vie, le bannissement. Le milieu délinquant n'avait donc pas cette fermeture sur lui-même qui a été organisée essentiellement par la prison, par cette espèce de « marinade » à l'intérieur du système carcéral, où se forme une micro-société, où les gens nouent une solidarité réelle qui va leur permettre, une fois sortis, de trouver appui les uns sur les autres.

La prison, c'est donc un instrument de recrutement pour l'armée des délinquants. C'est à cela qu'elle sert. On dit depuis deux siècles : « La prison échoue, puisqu'elle fabrique des délinquants. » Je dirais plutôt : « Elle réussit, puisque c'est ce qu'on lui demande. »

– On répète pourtant volontiers que la prison, au moins idéalement, « soigne » ou « réadapte » les délinquants. Elle est – ou devrait être, dit-on – plus « thérapeutique » que punitive...

– La psychologie et la psychiatrie criminelles risquent d'être le grand alibi derrière lequel on maintiendra, au fond, le même système. Elles ne sauraient constituer une alternative sérieuse au régime de la prison, pour la bonne raison qu'elles sont nées avec lui. La prison que l'on voit s'installer aussitôt après le Code pénal se donne, dès le départ, pour une entreprise de correction psychologique. C'est déjà un lieu médico-judiciaire. On peut donc mettre tous les incarcérés entre les mains de psychotérapeutes, ça ne changera rien au

système de pouvoir et de surveillance généralisée mis en place au début du XIXe siècle.

– *Reste à savoir quel « bénéfice » la classe au pouvoir retire de la constitution de cette armée de délinquants dont vous parliez...*

– Eh bien, cela lui permet de briser la continuité des illégalismes populaires. Elle isole en effet un petit groupe de gens que l'on peut contrôler, surveiller, connaître de bout en bout, et qui sont en butte à l'hostilité et à la méfiance des milieux populaires dont ils sont issus. Car les victimes de la menue délinquance quotidienne, ce sont encore les gens les plus pauvres.

Et le résultat de cette opération est bien en fin de compte un gigantesque profit économique et politique. Un profit économique : les sommes fabuleuses que rapportent la prostitution, le trafic de la drogue, etc. Un profit politique : plus il y a de délinquants, plus la population accepte les contrôles policiers; sans compter le bénéfice d'une main-d'œuvre assurée pour les basses besognes politiques : colleurs d'affiches, agents électoraux, briseurs de grèves... Dès le second Empire, les ouvriers savaient très bien que les « jaunes » qu'on leur imposait, tout comme les hommes des bataillons anti-émeutes de Louis-Napoléon, sortaient de prison...

– *Tout ce qui se trame et s'agite autour des « réformes », de l'« humanisation » des prisons serait donc un leurre?*

– Il me semble que le véritable enjeu politique, ce n'est pas que les détenus aient un bâton de chocolat le jour de Noël, ou qu'ils puissent sortir pour faire leurs Pâques. Ce qu'il faut dénoncer, c'est moins le caractère « humain » de la prison que son fonctionnement social réel, comme élément de constitution d'un milieu délinquant que les classes au pouvoir s'efforcent de contrôler. Le vrai problème, c'est de savoir si la fermeture de ce milieu sur lui-même pourra prendre fin, s'il demeurera ou non coupé des masses populaires. En d'autres termes, ce qui doit être l'objet de la lutte, c'est le fonctionnement du système pénal et de l'appareil judiciaire dans la société. Car ce sont eux qui gèrent les illégalismes qui les font jouer les uns contre les autres.

– *Comment définir cette « gestion des illégalismes »? La formule suppose une conception inhabituelle de la loi, de la société, de leurs rapports?*

– Seule une fiction peut faire croire que les lois sont faites pour être respectées, la police et les tribunaux, destinés à les faire respecter. Seule une fiction théorique peut faire croire que nous avons souscrit une fois pour toutes aux lois de la société à laquelle nous

appartenons. Tout le monde sait aussi que les lois sont faites par les uns et imposées aux autres.

Mais il semble que l'on peut faire un pas de plus. L'illégalisme n'est pas un accident, une imperfection plus ou moins inévitable. C'est un élément absolument positif du fonctionnement social, dont le rôle est prévu dans la stratégie générale de la société. Tout dispositif législatif a ménagé des espaces protégés et profitables où la loi peut être violée, d'autres où elle peut être ignorée, d'autres, enfin, où les infractions sont sanctionnées.

À la limite, je dirais volontiers que la loi n'est pas faite pour empêcher tel ou tel type de comportement, mais pour différencier les manières de tourner la loi elle-même.

– *Par exemple?*

– Les lois sur la drogue. Depuis les accords États-Unis-Turquie sur les bases militaires (qui sont liés pour une part à l'autorisation de cultiver l'opium) jusqu'au quadrillage policier rue Saint-André-des-Arts, le trafic de drogue se déploie sur une sorte d'échiquier, avec cases contrôlées et cases libres, cases interdites et cases tolérées, cases permises aux uns, défendues aux autres. Seuls les petits pions sont placés et maintenus sur les cases dangereuses. Pour les gros profits, la voie est libre.

– Surveiller et punir, *comme vos ouvrages antérieurs, est fondé sur le dépouillement d'une quantité considérable d'archives. Il y a une « méthode » de Michel Foucault?*

– Je crois qu'il y a aujourd'hui un tel prestige des démarches de type freudien que, très souvent, les analyses de textes historiques se donnent pour but de chercher le « non-dit » du discours, le « refoulé », l'« inconscient » du système. Il est bon d'abandonner cette attitude et d'être à la fois plus modeste et plus fureteur. Car quand on regarde les documents, on est frappé de voir avec quel cynisme la bourgeoisie du XIXe siècle disait très exactement ce qu'elle faisait, ce qu'elle allait faire, et pourquoi. Pour elle, détentrice du pouvoir, le cynisme était une forme d'orgueil. Et la bourgeoisie, sauf aux yeux des naïfs, n'est ni bête ni lâche. Elle est intelligente, elle est hardie. Elle a parfaitement dit ce qu'elle voulait.

Retrouver ce discours explicite, cela implique évidemment de quitter le matériel universitaire et scolaire des « grands textes ». Ce n'est ni chez Hegel ni chez Auguste Comte que la bourgeoisie parle de façon directe. À côté de ces textes sacralisés, une stratégie absolument consciente, organisée, réfléchie se lit en clair dans une masse de documents inconnus qui constituent le discours effectif d'une

action politique. À la logique de l'inconscient doit donc se substituer une logique de la stratégie. Au privilège accordé à présent au signifiant et à ses chaînes, il faut substituer les tactiques avec leurs dispositifs.

– *À quelles luttes peuvent servir vos ouvrages?*

– Mon discours est évidemment un discours d'intellectuel, et, comme tel, il fonctionne dans les réseaux de pouvoir en place. Mais un livre est fait pour servir à des usages non définis par celui qui l'a écrit. Plus il y aura d'usages nouveaux, possibles, imprévus, plus je serai content.

Tous mes livres, que ce soit l'*Histoire de la folie* ou celui-là, sont, si vous voulez, de petites boîtes à outils. Si les gens veulent bien les ouvrir, se servir de telle phrase, telle idée, telle analyse comme d'un tournevis ou d'un desserre-boulon pour court-circuiter, disqualifier, casser les systèmes de pouvoir, y compris éventuellement ceux-là mêmes dont mes livres sont issus... eh bien, c'est tant mieux!

152 *Sur la sellette*

« Sur la sellette » (entretien avec J.-L. Ezine), *Les Nouvelles littéraires*, n° 2477, 17-23 mars 1975, p. 3.

– *Hier, la folie, la maladie. Aujourd'hui, les prisons : par ce patient labeur d'archiviste des alcôves sociales, espérez-vous maintenir la philosophie au-dessus de son impuissance?*

– Vous le savez : ce n'est pas en tant que philosophe que je parle. Lorsque j'ai commencé à m'occuper de ces sujets, qui étaient un peu les bas-fonds de la réalité sociale, un certain nombre de chercheurs comme Barthes, Blanchot et les antipsychiatres britanniques y ont porté intérêt. Mais il faut bien dire que ni la communauté philosophique ni même la communauté politique ne s'y sont le moins du monde intéressées. Aucune de ces revues institutionnellement affectées à enregistrer les moindres soubresauts de l'univers philosophique n'y a prêté attention. Le problème des contrôles sociaux – auquel sont liées toutes les questions relatives à la folie, à la médecine, à la psychiatrie – n'est apparu sur le grand forum qu'après Mai 68. Il s'est trouvé catapulté d'un seul coup au centre des préoccupations communes.

– *En dépit, ou en raison, de son aptitude à dépecer le discours social, à démonter le mécanisme des pouvoirs, que peut espérer d'autre la philosophie contemporaine que d'enchérir sur ce discours, sur ces pouvoirs, en les aidant à affiner leur stratégie au fur et à mesure qu'elle la démasque?*

– Votre interrogation glisse un postulat : je serais l'auteur d'un discours philosophique qui, après tout, fonctionnerait comme tout discours philosophique, c'est-à-dire dans le sens même des mécanismes du pouvoir qui le supporte. Nous pourrions en discuter... Quel que soit le type de la démarche, il est absolument vrai qu'elle permet au pouvoir d'affiner sa stratégie, mais je ne crois pas qu'il faille avoir peur de ce phénomène. Il est certain que les groupes politiques ont éprouvé de longue date cette hantise de la récupération. Tout ce qui est dit ne va-t-il pas s'inscrire dans les mécanismes mêmes que l'on essaie de dénoncer? Eh bien, je pense qu'il est absolument nécessaire que cela se passe ainsi : si le discours est récupérable, ce n'est pas qu'il soit vicié de nature, mais c'est qu'il s'inscrit dans un processus de luttes. Que l'adversaire s'appuie en quelque sorte sur la prise que vous avez sur lui pour essayer de la renverser et de la transformer en prise qu'il aurait sur vous constitue même la meilleure valorisation de l'enjeu et résume toute la stratégie des luttes : à la manière du judo, la meilleure réplique à une manœuvre adverse n'est jamais de reculer, mais de la reprendre à son compte, de la réutiliser à son propre avantage comme point d'appui de la phase suivante.

Par exemple, en réponse au mouvement qui s'est organisé ces dernières années contre le système pénitentiaire, M. Giscard d'Estaing a créé un secrétariat à la Condition pénitentiaire. Il serait sot de notre part d'y voir une victoire de ce mouvement; mais il serait tout aussi sot d'y voir la preuve que ce mouvement était récupérable. La contre-manœuvre du pouvoir permet seulement de mesurer l'importance du combat qui l'a provoquée. À nous maintenant de trouver une nouvelle réplique.

– *Vous avez vu un postulat dans ma question, je croyais y avoir mis surtout un sophisme : il faudrait en effet considérer que le pouvoir, exclusivement défini comme le principe de l'oppression sociale, se perfectionne inéluctablement depuis deux siècles, en dépit de l'avènement et des développements de la démocratie... C'est précisément ce que votre livre veut démontrer : je ne suis pas loin d'y voir un certain goût du paradoxe, sinon le relent traditionnel du scepticisme philosophique.*

– À partir du moment où l'on a eu besoin d'un pouvoir infiniment moins brutal et moins dispendieux, moins visible et moins

pesant que cette grande administration monarchique, on a accordé à une certaine classe sociale, du moins à ses représentants, des latitudes plus grandes dans la participation au pouvoir et à l'élaboration des décisions. Mais, en même temps, et pour compenser cela, on a mis au point tout un système de dressage en direction essentiellement des autres classes sociales, en direction aussi de la nouvelle classe dominante – car la bourgeoisie a, en quelque sorte, travaillé sur elle-même, elle a élaboré son propre type d'individus. Je ne crois pas que les deux phénomènes soient contradictoires : l'un a été le prix de l'autre; l'un n'était possible que par l'autre. Pour qu'un certain libéralisme bourgeois ait été possible au niveau des institutions, il a fallu, au niveau de ce que j'appelle les micropouvoirs, un investissement beaucoup plus serré des individus, il a fallu organiser le quadrillage des corps et des comportements. La discipline, c'est l'envers de la démocratie.

– *Plus on est en démocratie, plus on est surveillé?*

– D'une manière ou d'une autre, oui : ce quadrillage peut adopter différentes formes, depuis la forme caricaturale – les casernes ou les anciens collèges religieux – jusqu'aux formes modernes : on voit apparaître maintenant des surveillances d'un autre type, obtenues presque sans que les gens s'en aperçoivent, par la pression de la consommation. Au début du XIX[e] siècle, on a voulu obliger les ouvriers à épargner, en dépit de leurs salaires très bas. L'enjeu de l'opération était plus certainement le maintien de l'ordre politique que celui de l'économie : il s'agissait d'inculquer à la population, à force de consignes, un certain type de comportement, fait d'ordre et de sagesse. Ces matraquages de préceptes moraux ne sont plus nécessaires aujourd'hui : le prestige de la voiture, la politique des équipements ou l'incitation à la consommation permettent d'obtenir des normalisations de comportement tout aussi efficaces.

– *Si les rapports de la règle et de l'exception définissaient ces deux termes, ce serait le B.-A.-Ba du structuralisme. Autre chose est de fonder, comme vous le faites, la règle sur l'exception, au point de ne plus définir, de ne plus justifier l'existence et l'exercice de la règle que par ce qui précisément lui échappe. La loi est faite pour créer l'infraction, la prison pour produire la délinquance, etc.*

– Vous avez raison de citer le structuralisme. On pourrait reprendre cet exemple majeur, princeps de la méthode structurale, qui consiste dans les règles de prohibition de l'inceste et celles du mariage dans les sociétés primitives, puisque c'est par là, finalement, et grâce au génie de Lévi-Strauss, que l'on a pu appliquer

dans le domaine des sciences sociales un certain nombre de modèles formels, empruntés à la linguistique ou éventuellement aux mathématiques. Ce qui m'intéresse, ce n'est pourtant pas cela, et j'ai toujours eu envie de demander aux anthropologues : quel est le fonctionnement réel de la règle de l'inceste? J'entends la règle, non pas en tant que système formel, mais en tant qu'instrument précis, réel, quotidien, individualisé par conséquent – de coercition. C'est la contrainte qui m'intéresse : comment elle pèse sur les consciences et s'inscrit dans les corps; comment elle révolte les gens et comment ils la déjouent. C'est précisément à ce point de contact, de frottement, éventuellement de conflit, entre le système des règles et le jeu des irrégularités que je place toujours mon interrogation.

Au moment où le grand système de la rationalité scientifique et philosophique produit le vocabulaire général dans lequel, à partir du XVII[e] siècle, on va communiquer, que peut-il bien arriver à ceux que leur comportement exclut de ce langage? C'est cela qui m'intrigue.

– *Vous allez plus loin dans l'analyse du fonctionnement des règles sociales; par exemple, vous ne dites pas que les prisons sont imparfaites parce qu'impuissantes à réduire la délinquance; vous dites qu'elles sont parfaites puisqu'elles fabriquent de la délinquance et qu'elles sont faites pour cela.*

– J'y venais; c'est parfaitement ce que j'ai voulu dire, mais je ne fais cette analyse, pour le moment du moins, qu'à propos des lois civiles et pénales; je ne l'applique pas au plan de la raison. Il m'a semblé, en les examinant, que les lois n'étaient pas destinées à empêcher le désordre, les conduites irrégulières, mais que leur finalité était plus complexe : dès qu'une loi est instaurée, elle interdit ou condamne du même coup un certain nombre de comportements. Aussitôt apparaît ainsi autour d'elle une aura d'illégalismes. Or ces illégalismes ne sont pas traités ni réprimés de la même façon par le système pénal, et par la loi elle-même. Prenez par exemple la catégorie des lois concernant le respect de la propriété : elles ne jouent pas de la même façon selon la nature même de la propriété; de sorte que l'on peut se demander si la loi n'est pas, sous son apparence de règle générale, une manière de faire apparaître certains illégalismes, différenciés les uns des autres, qui vont permettre par exemple l'enrichissement des uns et l'appauvrissement des autres, qui vont tantôt assurer la tolérance, tantôt autoriser l'intolérance. Le système pénal serait, dans cette mesure-là, une manière de gérer ces illégalismes, de gérer leurs différences, de les maintenir, et finalement de les faire fonctionner.

– *Si j'ai bien compris : pour le pouvoir, le crime paie.*

– Bien sûr. Certains crimes paient. La prison, c'est un curieux système, assez sorcier, de réforme des individus. En fait, on s'est vite aperçu que, loin de les réformer, la prison ne faisait que les constituer en milieu : celui où la délinquance est le seul mode d'existence. On s'est aperçu que cette délinquance, fermée sur elle-même, contrôlée, noyautée, pouvait devenir un instrument économique et politique précieux dans la société : c'est l'une des grandes caractéristiques de l'organisation de la délinquance dans notre société, par l'intermédiaire du système pénal et de la prison. La délinquance est devenue un corps social étranger au corps social ; parfaitement homogène, surveillée et fichée par la police, pénétrée d'indicateurs et de « moutons », on l'a immédiatement utilisée à deux fins. Économique : prélèvement du profit sur le plaisir sexuel, organisation de la prostitution au XIXe siècle, et finalement transformation de la délinquance en agent fiscal de la sexualité. Politique : c'est avec des troupes de choc recrutées parmi les malfaiteurs que Napoléon III a, le premier, organisé les noyautages de mouvements ouvriers.

– *Le fait pénitentiaire est à l'ordre du jour. Dans la masse éditoriale qui lui est consacrée, où situez-vous votre livre ?*

– Ce n'est qu'une petite histoire, en marge, à côté des luttes actuelles... Il est d'ailleurs nécessaire que l'analyse historique fasse réellement partie de la lutte politique ; il ne s'agit pas de donner aux luttes un fil conducteur ou un appareil théorique, mais d'en constituer les stratégies possibles. Il est certain que le marxisme – j'entends la scolastique, ce corpus traditionnel de savoir et de textes – ne nous donne aucun instrument pour cela, alors que les luttes se sont multipliées sur tous les fronts : sexualité, psychiatrie, médecine, système pénal... Vous savez ce que faisaient les psychiatres marxistes dans les années soixante ? Leur problème était de savoir comment on pourrait appliquer le pavlovisme à la psychiatrie : ils n'ont pas perçu un instant la question du pouvoir psychiatrique, ni qu'il risquait de reconduire les rôles sexuels et le fonctionnement de la famille. Il est venu un moment où le tout-venant du psychanalyste psychanalysant, le tout-venant de ses clients se mirent à fonctionner comme agents de normalisation et de reconduction des pouvoirs de la famille, du mâle et de l'hétérosexualité. Si les deux grands vaincus de ces quinze dernières années sont le marxisme et la psychanalyse, c'est parce qu'ils avaient beaucoup trop partie liée, non pas à la classe au pouvoir, mais aux mécanismes du pouvoir. C'est précisément sur ces mécanismes qu'ont porté les secousses populaires : faute de s'être départis de ceux-là, ils n'ont eu aucune part à celles-ci.

Michel Foucault, Dits et écrits 1975

– *Ne vous complaisez-vous pas à un certain négativisme ?*

– Oui, et je m'y complais au sens fort : la bourgeoisie n'est pas du tout ce qu'en pensait Baudelaire, un ramassis de ganaches stupides et endormies. La bourgeoisie est intelligente, lucide, calculatrice. Aucune forme de domination n'a jamais été aussi féconde, et par conséquent aussi dangereuse, aussi profondément enracinée, que la sienne. Il ne suffira pas de crier à la vilénie, elle ne disparaîtra pas comme la flamme d'une bougie qu'on souffle : cela justifie une certaine tristesse ; il faut donc apporter au combat autant de gaieté, de lucidité et d'acharnement que possible. La seule chose qui soit vraiment triste, c'est de ne pas se battre... Au fond, je n'aime pas écrire ; c'est une activité très difficile à surmonter. Écrire ne m'intéresse que dans la mesure où cela s'incorpore à la réalité d'un combat, à titre d'instrument, de tactique, d'éclairage. Je voudrais que mes livres soient des sortes de bistouris, de cocktails Molotov ou de galeries de mine, et qu'ils se carbonisent après usage à la manière des feux d'artifice.

– *Cette écriture sombre et baroque ne se donne pourtant pas les apparences de l'éphémère ou du service express...*

– L'utilisation d'un livre est étroitement liée au plaisir qu'il peut donner, mais je ne conçois pas du tout ce que je fais comme une œuvre, et je suis choqué qu'on puisse s'appeler un écrivain. Je suis un marchand d'instruments, un faiseur de recettes, un indicateur d'objectifs, un cartographe, un releveur de plans, un armurier...

153 *La prison vue par un philosophe français*

« Il carcere visto da un filosofo francese » (« La prison vue par un philosophe français » ; entretien avec F. Scianna ; trad. A. Ghizzardi), *L'Europeo*, n° 1515, 3 avril 1975, pp. 63-65.

– *Pourquoi la prison, professeur ?*

– Nous avons honte de nos prisons. Ces énormes édifices qui séparent deux mondes d'hommes, que l'on a construits autrefois avec orgueil, au point de les situer souvent dans le centre des villes, aujourd'hui nous gênent. Les polémiques qui se déchaînent régulièrement à leur sujet, et récemment à cause de nombreuses révoltes, témoignent clairement de ce sentiment. Polémiques, gêne et absence

d'amour, d'ailleurs, qui ont accompagné les prisons depuis qu'elles se sont affirmées comme peine universelle, disons autour de 1820. Et pourtant, cette institution a résisté cent cinquante ans. C'est un fait assez extraordinaire. Comment, me suis-je demandé, une structure que l'on a autant blâmée a-t-elle pu résister aussi longtemps?

– *Comment naissent les prisons?*

– Au début, je croyais que c'était entièrement la faute de Beccaria, des réformateurs, des Lumières en somme. Puis, en y regardant de plus près, je me suis rendu compte qu'il n'en était rien. Les réformateurs, et en particulier Beccaria, qui se dressaient contre la torture et les excès punitifs du despotisme monarchique, ne proposaient absolument pas comme alternative la prison. Leurs projets, ceux de Beccaria notamment, reposaient sur une nouvelle économie pénale qui tendait à ajuster les peines à la nature de chaque délit : ainsi, la peine de mort pour les assassinats, la confiscation des biens pour les voleurs, et, bien sûr, la prison, mais pour les délits contre la liberté.

Ce qui a été mis sur pied, par contre, c'est la prison comme peine semblable pour tous et universelle, avec seulement une gradation dans la durée. Si cela s'est produit, ce n'est donc pas à cause des polémiques des réformateurs; Beccaria ne voulait pas substituer la prison aux supplices et aux tortures.

– *Pourquoi alors ce passage du supplice à la prison?*

– Jusqu'au XVIIIe siècle, avec l'absolutisme monarchique, le supplice ne jouait pas le rôle de réparation morale, mais avait plutôt le sens d'une cérémonie politique. Le délit, en tant que tel, était à considérer comme un défi à la souveraineté du monarque; il troublait l'ordre de son pouvoir sur les individus et sur les choses.

Le supplice public, long, terrifiant, avait exactement la finalité de reconstruire cette souveraineté; son caractère spectaculaire servait à faire participer le peuple à la reconnaissance de cette souveraineté; son exemplarité et ses excès, à définir l'extension infinie de celle-ci. Le pouvoir du prince est excessif par nature. Les réformateurs, avec leur projet de nouvelle économie pénale, étaient dans le sillage d'une société en pleine transformation. La proposition de Beccaria était une sorte de loi du talion, mais elle n'en était pas moins une loi, valable pour tous, et donc elle se soustrayait à l'arbitraire de la volonté du prince. La proportionnalité des peines aux délits reflétait et reflète encore la nouvelle idéologie capitaliste de la société : pour un travail, un salaire proportionnel; pour des délits, des peines proportionnelles.

Ce principe demeure dans les variations de durée des peines de détention, mais il est contredit par la privation de la liberté comme châtiment unique.

– *Comment se fait-il alors que ce soit la forme punitive qui se soit imposée?*

– Les explications que l'on a données jusqu'à présent se rapportaient essentiellement aux modifications économiques de la société. Du temps des princes, dans une société de type féodal, la valeur marchande de l'individu comme main-d'œuvre était minime, la vie elle-même, à cause des violentes épidémies, de la forte mortalité infantile, etc., n'avait pas du tout le même prix que dans les siècles suivants. Quoi qu'il en soit, le but du châtiment n'était pas la mise à mort; l'art du supplice, au contraire, consistait à retarder la mort au maximum dans une « exquise agonie », comme le dit l'un de ses théoriciens.

En ce sens, le moment du changement qualitatif, dans la philosophie du châtiment, fut la guillotine. Aujourd'hui, on a l'habitude d'en parler comme d'un vestige de barbarie médiévale. Ce n'est pas cela; à son époque, la guillotine fut une ingénieuse petite machine qui transforma le supplice en exécution capitale, laquelle s'effectuait en un éclair, d'une façon quasi abstraite, véritable degré zéro de la souffrance. On fait toujours appel au peuple pour qu'il assiste au rituel théâtral de la peine, mais seulement afin d'entériner la conclusion, et non pour qu'il y participe.

Avec la nouvelle structure économique de la société, la bourgeoisie a besoin d'organiser son arrivée au pouvoir à l'aide d'une nouvelle technologie pénale beaucoup plus efficace que la précédente.

– *De toute manière, plus douce.*

– La « douceur » des peines n'a rien à voir avec l'efficacité du système pénal. Il faut se débarrasser de l'illusion selon laquelle l'attribution des peines se fait dans le but de réprimer les délits : les mesures punitives ne jouent pas seulement le rôle négatif de répression, mais aussi celui, « positif », de légitimer le pouvoir qui édicte les règles. On peut même affirmer que la définition des « infractions à la loi » sert justement de fondement au mécanisme punitif.

Avec les princes, le supplice légitimait le pouvoir absolu, son « atrocité » se déployait sur les corps, parce que le corps était l'unique richesse accessible. La maison de correction, l'hôpital, la prison, les travaux forcés naissent avec l'économie mercantile et évoluent avec elle. L'excès n'est plus nécessaire, bien au contraire. L'objectif est celui de la plus grande économie du système pénal. C'est là le sens de son « humanité ».

Ce qui est véritablement important, en effet, dans la nouvelle réalité sociale, ce n'est pas l'exemplarité de la peine, mais son efficacité. C'est pourquoi le mécanisme employé consiste moins à punir qu'à surveiller.

– *Mais la surveillance n'est-elle pas exclue de la tradition pénale jusqu'au* XIX[e] *siècle ?*

– Oui. On peut aussi affirmer que, malgré la rigueur du système, sous la monarchie, le contrôle de la société était beaucoup plus faible, plus larges les mailles à travers lesquelles passaient les mille et un illégalismes populaires. Les condamnations restaient souvent sans lendemain, l'usage les faisait tomber. La contrebande, le pâturage abusif, le ramassage du bois sur les terres du roi, quoique menacés de peines terribles, ne donnaient en réalité pratiquement jamais lieu à des poursuites. D'une certaine façon, ils entraient dans le jeu du système comme ils continuent à y entrer dans certaines réalités économiques et sociales particulièrement arriérées.

– *Lauro disait que la contrebande à Naples, c'est la Fiat du Sud.*

– Exactement. Mais, à la fin du XVIII[e] siècle, la bourgeoisie, avec les nouvelles exigences de la société industrielle, avec une plus grande subdivision de la propriété, ne peut plus tolérer les illégalismes populaires; elle recherche de nouvelles méthodes de contrainte de l'individu, de contrôle, d'encadrement et de surveillance. Les réformateurs des Lumières proposaient une nouvelle économie pénale, non la nouvelle technologie dont on avait besoin.

– *Dans quelle tradition s'enfoncent les racines culturelles de la prison ?*

– La forme prison naît bien avant son introduction dans le système pénal. Nous la trouvons à l'état embryonnaire dans toute cette science du corps, de sa « correction », de son apprentissage qui était acquise dans les usines, dans les écoles, dans les hôpitaux, dans les casernes. « Mais ils respirent », commentait avec irritation le grand-duc Michele lorsqu'il assistait à une parade militaire.

Le nouvel idéal du pouvoir devient la « ville pestiférée » qui est aussi la ville punitive. Là où il y a la peste, il y a la quarantaine; tout le monde est contrôlé, catalogué, enfermé, soumis à la règle. Pour défendre la vie et la sécurité de la collectivité, on accorde le droit de tuer quiconque circule sans autorisation, sauf quelques groupes d'infime importance, les individus décrits par Manzoni, ceux à qui on attribue les tâches les plus ignobles, comme le transport des cadavres des pestiférés. La structure architecturale de cette

exigence technologique est fournie par Bentham, en 1791, avec son *Panopticon* *.

– *Qu'est-ce que le Panopticon ?*

– C'est un projet de construction avec une tour centrale qui surveille toute une série de cellules disposées circulairement, à contre-jour, dans lesquelles on enferme les individus. Du centre, on contrôle toute chose et tout mouvement sans être vu.

Le pouvoir disparaît, il ne se représente plus, mais il existe; il se dilue même dans l'infinie multiplicité de son unique regard.

Les prisons modernes, et même un grand nombre parmi les plus récentes que l'on appelle « modèles », reposent sur ce principe. Mais, avec son *Panopticon*, Bentham ne pensait pas de manière spécifique à la prison; son modèle pouvait être utilisé – et l'a été – pour n'importe quelle structure de la société nouvelle. La police, invention française qui fascina aussitôt tous les gouvernements européens, est la jumelle du Panopticon.

La fiscalité moderne, les asiles psychiatriques, les fichiers, les circuits de télévision et combien d'autres technologies qui nous entourent en sont la concrète application. Notre société est beaucoup plus benthamienne que beccarienne. Les lieux dans lesquels on a trouvé la tradition de connaissances qui ont amené à la prison montrent pourquoi celle-ci ressemble aux casernes, aux hôpitaux, aux écoles et pourquoi ceux-ci ressemblent aux prisons.

– *Mais la prison fut critiquée depuis le début. Elle fut définie comme un échec pénal, une usine de délinquants.*

– Cela, cependant, n'a pas servi à la détruire. Après un siècle et demi, elle tient toujours debout. Mais, d'ailleurs, est-elle vraiment un échec? Ou n'est-elle pas plutôt une réussite et justement pour les mêmes raisons pour lesquelles on l'accuse d'échouer? En fait, la prison est un succès.

– *Quel succès ?*

– La prison crée et maintient une société de délinquants, le milieu, avec ses règles, sa solidarité, sa marque morale d'infamie. L'existence de cette minorité délinquante, loin d'être la mesure éclatante d'un échec, est très importante pour la structure du pouvoir de la classe dominante.

Sa première fonction est celle de disqualifier tous les actes illégaux qui sont regroupés sous une commune infamie morale. Il n'en

* Bentham (J.), *Panopticon*, Dublin et Londres, 1791 (*Le Panoptique. Mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection et nommément des maisons de force*, Paris, Imprimerie nationale, 1791).

allait pas ainsi auparavant : bon nombre des actes illégaux commis par le peuple étaient en réalité tolérés. Maintenant, ce n'est plus possible, le délinquant, fruit de la structure pénale, est d'abord un criminel comme quiconque enfreint la loi, pour quelque raison que ce soit. Ensuite on crée une structure intermédiaire dont se sert la classe dominante pour ses illégalismes : ce sont les délinquants, justement, qui la constituent. L'exemple le plus criant est celui de l'exploitation du sexe. D'une part, on instaure des interdictions, des scandales et des répressions autour de la vie sexuelle; cela permet de transformer le besoin en « marchandise » sexuelle difficile et chère, puis on l'exploite. Aucune grande industrie de n'importe quel grand pays industrialisé ne peut rivaliser avec l'énorme rentabilité du marché de la prostitution. Cela est valable pour l'alcool à l'époque de la prohibition; aujourd'hui, pour la drogue (cf. l'accord turc-américain pour la culture du pavot), pour la contrebande du tabac, des armes...

– *Comment est maintenue la liaison avec le pouvoir?*

– Ces énormes masses d'argent remontent, remontent jusqu'au moment où elles arrivent aux grandes entreprises financières et politiques de la bourgeoisie. En somme, on maintient un échiquier où il y a des cases dangereuses, et d'autres, sûres. Sur les dangereuses se trouvent toujours les délinquants. C'est là la liaison. Et nous en arrivons à l'autre rôle de la délinquance : la complicité avec les structures policières dans le contrôle de la société. Un système de chantages et d'échanges dans lequel les rôles sont confondus, comme dans un cercle. Un indic est-il autre chose qu'un policier-délinquant ou un délinquant-policier? En France, l'éclatante figure symbole de cette réalité est Vidocq, le fameux bandit qui devient à un certain moment chef de la police.

Les délinquants ont encore une autre excellente fonction dans le mécanisme du pouvoir : la classe au pouvoir se sert de la menace de la criminalité comme d'un alibi continuel pour durcir le contrôle de la société. La délinquance fait peur, et on cultive cette peur. Ce n'est pas pour rien si, à chaque moment de crise sociale et économique, on assiste à une « recrudescence de la criminalité » et à l'appel consécutif à un gouvernement policier. Pour l'ordre public, dit-on; en réalité, pour brider surtout l'illégalité populaire et ouvrière. En somme, la criminalité joue comme une sorte de nationalisme interne. De même que la peur de l'ennemi fait « aimer » l'armée, de même la peur des délinquants fait « aimer » le pouvoir policier.

Michel Foucault, Dits et écrits 1975

– *Mais pas la prison. La prison, on ne réussit pas à la faire aimer.*

– Parce qu'il y a un fond de supplice dans les mécanismes modernes de la justice criminelle qui n'a pas été complètement exorcisé, même si aujourd'hui il est de plus en plus inclus dans la nouvelle pénalité de l'incorporel. La nouvelle pénalité, en effet, plutôt que de punir, corrige et soigne. Le juge devient un médecin et vice versa. La société de surveillance veut fonder son droit sur la science; cela rend possible la « douceur » des peines, ou plutôt des « soins », des « corrections », mais cela étend son pouvoir de contrôle, d'imposition de la « norme ». On poursuit le « différent ». Le délinquant n'est pas hors la loi, mais il se situe depuis le début au centre même de ces mécanismes dans lesquels on passe insensiblement de la discipline à la loi, de la déviation au délit, dans une continuité des institutions qui se renvoient les unes aux autres : de l'orphelinat à la maison de redressement, au pénitencier, de la cité ouvrière à l'hôpital, à la prison.

154 *La fête de l'écriture*

« La fête de l'écriture » (entretien avec J. Almira et J. Le Marchand), *Le Quotidien de Paris*, n° 328, 25 avril 1975, p. 13. (Sur J. Almira, *Voyage à Naucratis*, Gallimard, Paris, 1975.)

M. Foucault : Le jour de Noël, c'est-à-dire le jour où l'on ne reçoit pas de coups de téléphone, et où d'ailleurs depuis des millénaires il ne se passe à peu près rien, je reçois un coup de téléphone de quelqu'un qui me demande si je veux bien lire un manuscrit. C'est le genre de demande qui me jette dans un abattement profond.

En général, ce sont des manuscrits qui ont été refusés un nombre incalculable de fois. J'ai donc été très réticent, très grognon. Mais il y avait quelque chose d'assez charmant dans la voix, et en même temps de merveilleusement affirmatif... Ce n'était pas quelqu'un de défait qui apportait un manuscrit vaincu. M'a fasciné cette note haute de l'affirmation dans le chant de cette voix.

J'ai passé Noël et les jours qui ont suivi à lire ce manuscrit dans l'enthousiasme. Ce qui m'a tout de suite frappé, c'est la prodigieuse joie qui traversait l'écriture. Rien de cette gêne, de cette fausse honte, de cette morale basse qu'on trouve dans un grand nombre de textes contemporains, et qui se traduit par la remise en question de

l'écriture par l'écriture. Si Almira fait exploser l'écriture, c'est en éclatant de rire, par l'excès du plaisir qu'il prend à écrire.

J. Le Marchand : Lorsque vous avez reçu de Michel Foucault une « très belle lettre de mots flatteurs », cela vous a surpris?

J. Almira : À vrai dire, je ne m'attendais pas à moins de la part de Michel Foucault. Je lui ai envoyé le *Voyage* parce que c'est lui qui devait le lire le premier.

M. *Foucault :* Ce qui m'a plu dans ce roman, c'est la manière qu'il a d'habiter sereinement l'écriture au moment même où l'auteur prend en main les oripeaux de l'écrivain. Ses références à Flaubert et à *Madame Bovary* ont sans doute cette signification. C'est la fête de la littérature, mais c'est le carnaval des écrivains.

J. Le Marchand : Vous avez mis six ans, je crois, à écrire votre livre. Lorsqu'à dix-neuf ans vous avez tracé les premières lignes, aviez-vous une idée générale de ce que vous vouliez faire, de ce que serait votre livre?

J. Almira : J'ai commencé par colliger et mettre ensemble les notes que je prenais. Peu à peu, une structure, très vague d'abord, puis plus précise, s'est imposée tout doucement.

J. Le Marchand : Vous avez découvert votre livre à mesure...

J. Almira : À mesure qu'il se faisait, dans un lent processus de sédimentation jour après jour. Je n'ai jamais eu de « projet ». Le livre s'est installé peu à peu de force; il s'est imposé à moi-même. Je faisais, je défaisais, puis un plan s'est mis au jour comme un monument enseveli que j'aurais exhumé. Une fois terminé, je l'ai écrit. Je l'ai recomposé entièrement l'année dernière.

M. *Foucault :* Et vous avez encore rajouté sur les placards des dizaines et des dizaines de pages. Vous pourriez peut-être nous parler de ce mouvement de prolifération qui me paraît être chez vous une modalité de travail.

J. Almira : À partir du moment où il n'y avait pas d'histoire univoque, d'affabulation – comme chez Balzac, comme chez Zola – qui permet de prévoir tout ce qui va se passer, à laquelle on assujettit le flux du discours, tout pouvait s'imposer, c'était comme une plaie ouverte sur laquelle pouvaient se brancher toutes sortes de possibles dont je n'avais aucune connaissance préalable.

J. Le Marchand : C'est le livre qui vous a fait écrire plutôt que c'est vous qui avez écrit le livre. Comment écrivez-vous? Vous attendez l'inspiration? Vous vous mettez à votre table, délibérément?

J. Almira : Oui, souvent avec déplaisir. Et puis, au bout d'une heure, le plaisir commence à venir. J'écris très calmement. Les passages qui apparaissent comme du délire à la lecture m'ont demandé souvent beaucoup de travail. Pour les mettre en scène, j'étais fort loin du délire et souvent très près de l'exaspération que cause un travail difficile. Je ne crois pas avoir écrit une seule page qui n'ait ensuite été refaite mainte et mainte fois en regard de certains préceptes de Paul Valéry, avec la rigueur d'un homme de science.

J'ai travaillé à mon livre quatre ou cinq heures par jour pendant six ans; c'est vous dire la mesure de ma spontanéité!

J. Le Marchand : Quels sont les auteurs les plus près de votre cœur?

J. Almira : Ceux que j'ai lus avec le plus de plaisir : Zola, Joyce, Maupassant, Mandiargues, Borgès, Proust, Kafka, Roussel et tous ceux que j'oublie de citer.

M. *Foucault :* En réalité, Roussel est pour lui très important. On n'y pense pas tout de suite, mais on s'aperçoit ensuite que c'est un livre prodigieusement rousselien. Avec des procédés de construction qui ne sont pas ceux de Roussel, mais qui obéissent à un certain nombre de lois de déplacement, de dédoublement, de recombinaison. Il y a toute une machinerie sous l'apparence de graphorrée. Bien sûr, lorsqu'il emploie le mot de graphorrée pour désigner ce qu'il fait, c'est d'une manière purement ironique, pour se moquer de ceux qui l'en accuseront.

J. Le Marchand : Les articles qui ont paru sur votre livre vous ont-ils déçu?

J. Almira : Pas le moins du monde. Tous les journaux ont publié des articles importants et très publicitaires. Aucun ne s'est contenté d'une note de quelques lignes.

M. *Foucault :* En effet, ceux-là mêmes qui ont voulu démolir le livre, qui ont voulu empêcher qu'on le lise ont été obligés de lui consacrer de longues pages. L'importance du livre a été marquée par cette danse du scalp immédiate.

J. Le Marchand : Vous avez un second livre en préparation?

J. Almira : En chantier, oui, je l'ai commencé avant que celui-ci ne soit publié. Je ne sais si je le finirai, mais il me permet d'avoir une certaine distance avec ce qui peut entourer la parution du *Voyage*. Il est loin d'être fini. Disons qu'il est possible.

J. Le Marchand : Est-ce que vous lisez beaucoup d'auteurs contemporains, Michel Foucault?

M. Foucault : Peu. J'ai lu beaucoup de ce qu'on appelle « la littérature », autrefois. J'ai rejeté finalement un grand nombre par incapacité, parce que je n'avais pas sans doute le bon code pour lire. Maintenant, des livres émergent comme *Au-dessous du volcan*, *Le Rivage des Syrtes*. Un écrivain que j'aime bien, c'est Jean Demelier; *Le Livre de Job* m'a beaucoup frappé. Aussi les livres de Tony Duvert. Au fond, pour les gens de ma génération, la grande littérature, c'était la littérature américaine, c'était Faulkner. Il est vraisemblable que de n'avoir accès à la littérature contemporaine que par une littérature étrangère, à la source de laquelle on ne pouvait jamais remonter, introduit une espèce de distance par rapport à la littérature. La littérature, c'était la Grande Étrangère.

J. Le Marchand : Il me semble qu'à la différence de J.-M. G. Le Clézio, auquel on vous a comparé un peu facilement, vous ne cherchez pas à « donner à voir » le monde extérieur?

J. Almira : Je le décris, je le formule, je l'inventorie, je l'invente. Je pense que, si j'avais vraiment voulu donner à voir, j'aurais peint ou j'aurais pris une caméra.

M. Foucault : Je dirais que Jacques Almira fabrique plutôt des choses à voir. Avec des mots, des phrases, il décompose, il recompose, il bâtit, et brusquement vous avez un geste, un visage, un masque, un parfum.

155 *La mort du père*

« La mort du père » (entretien avec P. Daix, P. Gavi, J. Rancière et I. Yannakakis), *Libération*, n° 421, 30 avril 1975, pp. 10-11.

*P. Daix * :* Dans quelle situation nous trouvons-nous en 1975? Je pars d'une idée qui me semble extrêmement importante pour toute l'histoire du mouvement communiste : sitôt qu'ils ont vaincu en octobre 1917 et créé un nouveau pouvoir, les bolcheviques ont cru avoir tourné une page de l'histoire. Le mouvement ouvrier ne pouvait apprécier ce qui se passait en Union soviétique qu'en comparant avec ce que la IIe Internationale avait amené comme idées, comme concepts. Or la IIe Internationale avait plus ou moins fait

* Pierre Daix, longtemps responsable des *Lettres françaises* aux côtés d'Aragon, avait récemment rompu avec le P.C.F.

faillite au moment du déclenchement de la Première Guerre mondiale. L'ensemble du mouvement communiste dans le monde va se soumettre aussitôt aux besoins du jeune pouvoir soviétique, des besoins essentiellement à court terme. Si bien que le premier débat perceptible dans la IIIe Internationale ne s'ouvre qu'à partir du moment où Trotski est expulsé de l'Union soviétique. Le mouvement ouvrier va vivre jusqu'au milieu des années soixante en développant en son sein deux mouvements d'inégale importance se réclamant de la révolution d'Octobre et se contestant mutuellement. Les communistes orthodoxes se font les défenseurs de l'orthodoxie stalinienne jusque dans ses pires crimes, tandis que les trotskistes contestent ce qui se passe en U.R.S.S. à partir de prémisses théoriques qui sont les mêmes et les laissent semblablement incapables de produire une analyse lors du déclenchement de la Seconde Guerre mondiale.

Ensuite, c'est la déstalinisation. En 1962, 1963, 1964, après le XXe Congrès, apparaît pour la première fois la faillite de la IIIe Internationale qui avait coûté autant de sang que celle de la IIe Internationale. Il fallait faire comprendre aux militants du parti communiste français, qui ne sont pas toujours ossifiés, le décalage entre ce qu'ils avaient conçu comme l' « humanisme prolétarien » et ce qui s'était fait.

L'échec, dans la Seconde Guerre mondiale, est probablement plus terrible encore que l'échec du mouvement ouvrier dans la Première Guerre mondiale.

Alors, le mouvement ouvrier n'avait pas de pouvoir, tandis que dans la Seconde Guerre mondiale, le pouvoir de Staline s'était vautré avec Hitler, et le prix payé par les peuples d'Union soviétique et d'Europe a été énorme. Cela a brusquement créé le trou.

L'une des conséquences graves de la crise du mouvement communiste, c'est qu'il est arrivé à scinder des générations d'intellectuels. Cette espèce d'entreprise de décervelage faisait que telle génération se trouvait incapable d'être en prise avec les problèmes des générations qui suivaient : nous en portons l'héritage aujourd'hui.

*P. Gavi * :* Oui, mais aujourd'hui, il n'y a pas ce conditionnement.

P. Daix : Les bases de ce conditionnement, la nécessité de la croyance dans l'existence d'un monde socialiste qui a résolu tous les

* Philippe Gavi, journaliste proche des maoïstes, un des fondateurs de *Libération*, a publié, avec J.-P. Sartre et Pierre Victor, *On a raison de se révolter*, chez Gallimard, coll. « La France sauvage », 1974.

problèmes du mouvement ouvrier, tout cela demeure extrêmement puissant dans la classe ouvrière française.

M. Foucault : En France, on a l'habitude de ne poser les problèmes qu'en termes théoriques marxistes. Cette manie du texte, du commentaire, de la référence à Marx a, entre autres effets, de permettre qu'on ne parle jamais de l'histoire du parti communiste en tant que parti et en tant que communiste. Tant qu'on ne sortira pas du discours marxiste, on n'arrivera à rien. Si quelque chose a bougé dans l'avortement, les prisons, au niveau de la conscience des gens, c'est que le discours n'a pas été placé par rapport à une référence, mais par rapport à une réalité.

On a toujours besoin de « la référence à », donc de se retrouver légitime; chacun cherche sa légitimité en sa référence à, c'est cela le drame.

J. Rancière * : Effectivement, la situation dans laquelle on s'est trouvé et d'où on n'est pas sorti historiquement – le gauchisme –, c'est une espèce d'alternative un peu désespérée. On refait des machines, on donne des impulsions pour que le pouvoir fasse des réformes.

M. Foucault : Je vais te donner l'expérience d'une université, celle de Lille, où le fond social est très prolétarisé. Si je me réfère à la période de 1969 à 1972, il y avait là l'éclosion d'un discours, d'une recherche par les étudiants de quelque chose, d'un mouvement sans référence. En même temps, les organisations commençaient à se structurer. Elles ont resserré ce discours spontané. Première conséquence : il a disparu. Ce qui est terrible, c'est qu'on cherche toujours à codifier un discours, à le rendre propre à une contre-société, pour que ce discours devienne point de référence et point de ralliement. Tant qu'on aura cette tendance à codifier je ne crois pas à l'éclosion d'un autre modèle de révolutionnaire qui cherche un autre modèle de société.

P. Gavi : Où se trouve le virus? Une pensée quasi religieuse s'est développée selon laquelle une science de la révolution est possible. La plupart des militants d'extrême gauche s'opposent au P.C., mais, comme le rappelait Daix, à propos des trotskistes, tout en puisant aux mêmes sources théoriques et à la même religiosité. Comment élaborer une nouvelle théorie, réfléchir à une pratique autre qui prenne en charge des valeurs qui ont toujours été profondément

* Jacques Rancière, élève d'Althusser, avec lequel il a rompu par un livre appelé *La Leçon d'Althusser*, a fondé cette même année la revue *Révoltes logiques*.

refusées par les marxistes-léninistes : le doute, l'incertitude, le hasard, le refus de l'autorité, du travail...?

M. Foucault : Il existe une science qu'on pourrait appeler la « communistologie » qui serait une science historique comportant des analyses institutionnelles très précises. Mais, pour le moment, cette « communistologie », à partir de laquelle le marxisme s'est développé comme science, comme dogme nous échappe encore.

J. Rancière : Il est clair que Marx ignorait un nombre considérable de réalités culturelles; sa coupure entre infrastructure et superstructure fonctionne très mal, par rapport aux réalités paysannes. Par exemple ceux qui ont voulu faire des réformes agraires en partant du marxisme se sont en général cassé le nez. Et plus grave, Marx est aussi persuadé que le progrès passe par le devenir de l'homme blanc, industriel. Il conseille, par exemple, aux Hindous de ne rien faire parce que c'est le prolétariat anglais qui va faire la révolution.

Il y a ainsi toute une série de choses qui ont été bloquées dans la révolution marxiste. Marx a empêché quantité de disciplines dont il n'avait pas idée, de se développer... Il y a donc là un énorme travail théorique à faire. Ce que je trouve dangereux dans la situation actuelle, c'est que l'allocution marxiste-léniniste tend à rejeter ce travail et à l'écarter comme « science bourgeoise ».

Marx était à la fois intellectuel, juriste, philosophe, sociologue, couvrant tout le champ du savoir : sa théorie est une théorie globale régnant à l'époque, théorie révolutionniste pouvant prévoir la marche des sociétés et, de ce fait, « évacuant la question du pouvoir ». Marx parle à une époque où il existe une avant-garde de classe qui peut donner son sens à l'idée de la Révolution, du monde des producteurs libres, et cela permet du même coup que la question du pouvoir soit évacuée par ce biais-là. Marx ne fait jamais une théorie du pouvoir, et tous les marxismes postérieurs sont des théories de la raison d'État. Cela engage un certain nombre de problèmes : par exemple, « que veut dire remettre à jour la théorie de Marx? » Actuellement, qui s'empare du marxisme, si ce n'est l'appareil d'État et les intellectuels?

Alors, qu'avons-nous à faire, nous, avec ce discours de Marx, dans la mesure où les valeurs qui pourraient être celles de demain ne sont plus les valeurs de 1960, par exemple?

Sur quel type de valeurs peut-on fonder un discours de la révolution?

Le problème est de savoir ce qu'on veut. On ne le sait pas très bien. Ce qui me frappe finalement, c'est que le gauchisme a été une

grande force réformatrice dans la société française ces dernières années. Ce que le P.C. ou le P.S. n'ont jamais réussi à obtenir avec leur mécanisme parlementaire l'a été avec l'action directe, souvent violente, des gauchistes. Un certain nombre de pans de la société répressive ont été un peu ébranlés. Alors le problème est de savoir si on est des réformistes conséquents et violents, ou bien si on est autre chose. Quel est le rapport entre ce réformisme conséquent et violent et la révolution?

I. Yannakakis * : Ce qui est étonnant chez Marx, c'est qu'il évacue l'histoire. C'est l'antihistoire par excellence. Par conséquent, il reste une vision économiste, une critique de l'économie capitaliste. Les sociétés socialistes soviétiques, qui ont voulu être des sociétés révolutionnaires, se sont construites dans l'ignorance totale du mécanisme du pouvoir (elles ont substitué un pouvoir à un autre).

Je prends l'exemple de la société tchécoslovaque. Tout ce qui sortait de cette petite connaissance économiste de Marx a été éludé. Il s'est passé deux choses au niveau de la pratique révolutionnaire : l'évolution de cette société s'est trouvée complètement bloquée; tous les domaines de la connaissance ont été réduits à des petites formules (que ce soit l'histoire, la psychologie, la psychanalyse, la sociologie). La période de « libéralisation » a permis une chose : un élargissement du champ du savoir, tant pratique que théorique. Toute cette réintroduction et en même temps cet élargissement du champ du savoir ont donné une dynamique révolutionnaire extraordinaire qui a débouché sur le Printemps de Prague. Le Printemps de Prague a été l'image de la crise du pouvoir, de sa pauvreté idéologique, de sa pauvreté de connaissance de la société qu'il a créée lui-même. Il a été aussi le début révolutionnaire d'un immense effort d'élargissement du champ de connaissance comme élément de la société.

P. Daix : Qu'a fait la révolution soviétique? Elle n'est jamais sortie du travail historique d'une révolution bourgeoise. Elle a fait l'industrialisation et une réforme agraire. L'industrialisation a coûté beaucoup plus cher qu'une industrialisation sous l'égide de la bourgeoisie, et elle coûte en ce moment encore beaucoup plus cher aux peuples de l'Union soviétique. Quant à la réforme agraire, elle est probablement définitivement invivable.

En Europe, la révolution socialiste n'a fait avancer aucun des problèmes posés par la bourgeoisie et n'a pas soulevé de problèmes

* Iannis Yannakakis, ancien professeur à l'université de Prague, avait tompu avec le Parti communiste grec, puis avec le communisme.

nouveaux. Elle est restée dans le cadre historique que les bourgeoisies européennes avaient déjà fait avancer.

Qu'est-ce, pour nous, le contenu concret de la révolution? Est-ce simplement le renversement du pouvoir existant – mais pour mettre quoi à la place, et surtout pour quels objectifs? Qu'est-ce qu'un socialisme pour la France? Pourquoi sommes-nous tellement braqués sur les sources?

Je crois que l'une des difficultés de l'après-Mai 68, c'est qu'on ne raccorde pas assez au gauchisme tout ce qui sort maintenant. Si on fait le recensement de tous les phénomènes sociaux et culturels qui se sont produits depuis 1970 et qui étaient impensables en partant de la pratique du Parti, de la C.G.T. ou du parti socialiste, avant Mai 68, je crois qu'on arrive à quelque chose de très important.

P. Gavi : Mai 68 correspond à l'attaque du savoir. Symboliquement, Mai 68 commence à la Sorbonne et la Sorbonne se retrouve dans la rue. Il a été vécu comme une dislocation complète d'un fardeau de forces institutionnelles et notamment des théoriciens du savoir, des théoriciens du marxisme, y compris gauchistes. Tous les théoriciens ont été remis en question. Ensuite, dans la pratique de ce mouvement, fuse l'imagination, donc la curiosité, une soif de savoir. Mais cette soif de savoir n'est subversive que parce qu'elle s'articule avec une action de masse.

C'est à l'intérieur de ce mouvement général que se constitue une force critique alternative par rapport à la gauche institutionnelle. Je crois qu'il ne faut en aucun cas confondre cette force alternative qu'est le gauchisme avec ses expressions organisées qui ont toujours été en déphasage par rapport au mouvement lui-même.

Depuis, sept ans ont passé et, dans la mesure où cela se situe dans un terrain parfaitement réformable par le capitalisme, celui-ci ratisse à son tour : les immigrés, les femmes, les O.S., il reprend à son compte tout ce qui a été « levé » par les gauchistes.

L'autre problème du gauchisme, c'est qu'une gauche débordée cherche à utiliser son discours parce qu'elle sait qu'il porte. Entre le pouvoir et la gauche, on se trouve dans une situation où on est tenu à une recherche tant théorique que pratique. Sans tout attendre des références et en réfléchissant à notre histoire depuis 1968.

156 *Entretien sur la prison : le livre et sa méthode*

« Entretien sur la prison : le livre et sa méthode » (entretien avec J.-J. Brochier), *Magazine littéraire*, n° 101, juin 1975, pp. 27-33.

– L'un des soucis de votre livre est de dénoncer les lacunes des études historiques. Par exemple, vous remarquez que personne n'a jamais fait d'histoire de l'examen : personne n'y a pensé, mais il est impensable que personne ne l'ait pensé.

– Les historiens sont, comme les philosophes ou les historiens de la littérature, habitués à une histoire des sommets. Mais, aujourd'hui, à la différence des autres, ils acceptent plus facilement de brasser un matériau « non noble ». L'émergence de ce matériau plébéien dans l'histoire date d'une bonne cinquantaine d'années. On a donc moins de difficultés à s'entendre avec eux. Vous n'entendrez jamais un historien dire ce qu'a dit dans une revue incroyable, *Raison présente*, quelqu'un dont le nom n'importe pas, à propos de Buffon et de Ricardo : Foucault ne s'occupe que de médiocres *.

– Quand vous étudiez la prison, vous regrettez, semble-t-il, l'absence d'un matériel, de monographie sur telle ou telle prison, par exemple.

– Actuellement, on revient beaucoup à la monographie, mais la monographie envisagée moins comme l'étude d'un objet particulier que comme un essai de faire réémerger les points où un type de discours s'est produit et s'est formé. Que serait maintenant une étude sur une prison ou un hôpital psychiatrique? On en a fait des centaines au XIXe siècle, surtout sur les hôpitaux, en étudiant l'histoire des institutions, la chronologie des directeurs, que sais-je? Maintenant, faire l'histoire monographique d'un hôpital consisterait à faire sortir l'archive de cet hôpital dans le mouvement même de sa formation, comme un discours en train de se constituer, et se mêlant au mouvement même de l'hôpital, aux institutions, les infléchissant, les réformant. Ce qu'on essaierait de reconstituer, c'est l'enchevêtrement du discours dans le processus, dans l'histoire. Un peu dans la ligne de ce que Faye a fait pour le discours totalitaire *.

La constitution d'un corpus pose un problème, pour mes recherches, mais un problème sans doute différent de celui de la recherche linguistique, par exemple. Quand on veut faire une étude linguistique, ou une étude de mythe, on est bien obligé de se donner un corpus, de définir ce corpus et d'en établir les critères de constitution. Dans le domaine beaucoup plus flou que j'étudie, le corpus est en un sens indéfini : on n'arrivera jamais à constituer l'ensemble des discours tenus sur la folie, même en se limitant à une époque donnée et dans un pays donné. Pour la prison, cela n'aurait pas de sens de se limiter aux discours tenus sur la prison. Il y a également ceux qui viennent de la prison, les décisions, les règlements qui sont des éléments constituants de la prison, le fonctionnement même de la prison, qui a ses stratégies, ses discours non formulés, ses ruses qui ne sont finalement celles de personne, mais qui sont cependant vécues, assurent le fonctionnement et la permanence de l'institution. C'est tout cela qu'il y a à la fois à recueillir et à faire apparaître. Et le travail, à mon avis, consiste plus à faire apparaître ces discours dans leurs connexions stratégiques plutôt que de les constituer à l'exclusion des autres discours.

– Vous déterminez dans l'histoire de la répression un moment central : le passage de la punition à la surveillance.

– C'est ça. Le moment où l'on s'est aperçu qu'il était, selon l'économie du pouvoir, plus efficace et plus rentable de surveiller que de punir. Ce moment correspond à la formation, à la fois rapide et lente, d'un nouveau type d'exercice du pouvoir, au XVIIIe siècle et au début du XIXe. Tout le monde connaît les grands bouleversements, les réajustements institutionnels qui ont fait qu'on a changé de régime politique, la manière dont les délégations de pouvoir à la tête même du système étatique ont été modifiées. Mais, quand je pense à la mécanique du pouvoir, je pense à sa forme capillaire d'exister, au point où le pouvoir rejoint le grain même des individus, atteint leur corps, vient s'insérer dans leurs gestes, leurs attitudes, leurs discours, leur apprentissage, leur vie quotidienne. Le XVIIIe siècle a trouvé un régime pour ainsi dire synaptique du pouvoir, de son exercice dans le corps social. Pas au-dessus du corps social. Le changement de pouvoir officiel a été lié à ce processus, mais à travers des décalages. C'est un changement de structure fon-

* Revault d'Allonnes (O.), « Michel Foucault : les mots contre les choses », *Raison présente*, n° 2, 1967, pp. 29-41.

* Faye (J. P.), *Langages totalitaires. Critique de la raison narrative*, Paris, Hermann, 1972; *Théorie du récit. Introduction aux « Langages totalitaires »*, Paris, Hermann, coll. « Savoir », 1972.

damental qui a permis que soit réalisée, avec une certaine cohérence, cette modification des petits exercices du pouvoir. Il est vrai aussi que c'est la mise en forme de ce nouveau pouvoir microscopique, capillaire qui a poussé le corps social à éjecter des éléments comme la cour, le personnage du roi. La mythologie du souverain n'était plus possible à partir du moment où une certaine forme du pouvoir s'exerçait dans le corps social. Le souverain devenait alors un personnage fantastique, à la fois monstrueux et archaïque.

Il y a donc corrélation entre les deux processus, mais pas corrélation absolue. Il y a eu en Angleterre les mêmes modifications du pouvoir capillaire qu'en France. Mais, là, le personnage du roi, par exemple, a été déplacé dans des fonctions de représentation, au lieu d'être éliminé. On ne peut donc pas dire que le changement, au niveau du pouvoir capillaire, soit absolument lié aux changements institutionnels au niveau des formes centralisées de l'État.

– *Vous montrez qu'à partir du moment où la prison s'est constituée sous sa forme de surveillance, elle a sécrété son propre aliment, c'est-à-dire la délinquance.*

– Mon hypothèse est que la prison a été, dès l'origine, liée à un projet de transformation des individus. On a l'habitude de croire que la prison était une sorte de dépotoir de criminels, dépotoir dont les inconvénients se seraient avérés à l'usage tels qu'on se serait dit qu'il fallait bien réformer les prisons, en faire un instrument de transformation des individus. Ce n'est pas vrai : les textes, les programmes, les déclarations d'intention sont là. Dès le début, la prison devait être un instrument aussi perfectionné que l'école ou la caserne ou l'hôpital, et agir avec précision sur les individus.

L'échec a été immédiat, et enregistré presque en même temps que le projet lui-même. Dès 1820, on constate que la prison, loin de transformer des criminels en gens honnêtes, ne sert qu'à fabriquer de nouveaux criminels, ou à enfoncer encore davantage les criminels dans la criminalité. C'est alors qu'il y a eu, comme toujours dans le mécanisme du pouvoir, une utilisation stratégique de ce qui était un inconvénient. La prison fabrique des délinquants, mais les délinquants sont finalement utiles, dans le domaine économique comme dans le domaine politique. Les délinquants, ça sert. Par exemple, dans le profit que l'on peut retirer de l'exploitation du plaisir sexuel : c'est la mise en place, au XIXe siècle, du grand édifice de la prostitution, qui n'a été possible que grâce aux délinquants, qui ont pris le relais entre le plaisir sexuel quotidien et coûteux et la capitalisation.

Autre exemple : tout le monde sait que Napoléon III a pris le

pouvoir grâce à un groupe constitué, au moins au niveau le plus bas, de délinquants de droit commun. Et il suffit de voir la peur, et la haine, qu'éprouvaient les ouvriers du XIXe siècle à l'endroit des délinquants pour comprendre que ceux-ci étaient utilisés contre eux, dans les luttes politiques et sociales, pour des missions de surveillance, de noyautage, pour empêcher ou briser les grèves, etc.

– *En somme, les Américains, au XXe siècle, n'ont pas été les premiers à utiliser la Mafia pour ce genre de travail.*

– Absolument pas.

– *Il y avait aussi le problème du travail pénal : les ouvriers craignaient une concurrence, un travail à bas prix qui aurait ruiné leur salaire.*

– Peut-être. Mais je me demande si le travail pénal n'a pas été orchestré précisément pour constituer entre les délinquants et les ouvriers cette mésentente si importante pour le fonctionnement général du système. Ce que redoutait la bourgeoisie, c'est cette espèce d'illégalisme souriant et toléré qu'on connaissait au XVIIIe siècle. Il ne faut pas exagérer : les châtiments au XVIIIe siècle étaient d'une grande sauvagerie. Mais il n'en reste pas moins vrai que les criminels, au moins certains d'entre eux, étaient bien tolérés par la population. Il n'y avait pas de classe autonome de délinquants. Quelqu'un comme Mandrin était reçu par la bourgeoisie, par l'aristocratie, tout comme par la paysannerie dans les lieux qu'il traversait, et protégé par tout le monde. À partir du moment où la capitalisation a mis entre les mains de la classe populaire une richesse investie, sous forme de matières premières, de machines, de machines-outils, il a fallu absolument protéger cette richesse. Car la société industrielle exige que la richesse soit directement entre les mains non de ceux qui la possèdent, mais de ceux qui permettent d'en tirer du profit en la faisant travailler. Comment protéger cette richesse? Bien sûr, par une morale rigoureuse : d'où cette formidable chappe de moralisation qui est tombée de haut sur la population du XIXe siècle. Regardez les formidables campagnes de christianisation auprès des ouvriers qui ont eu lieu à cette époque. Il a fallu absolument constituer le peuple comme un sujet moral, donc le séparer de la délinquance, donc séparer nettement le groupe des délinquants, les montrer comme dangereux non seulement pour les gens riches, mais aussi pour les gens pauvres, les montrer chargés de tous les vices et fauteurs des plus grands périls. D'où la naissance de la littérature policière et l'importance dans les journaux des faits divers, des récits horribles de crimes.

– Vous montrez que c'étaient les classes pauvres qui étaient les principales victimes de la délinquance.

– Et plus elles en étaient victimes, plus elles en avaient peur.

– Mais c'était dans ces classes qu'on la recrutait.

– Oui, et la prison a été le grand instrument de recrutement. À partir du moment où quelqu'un entrait en prison se mettait en place un mécanisme qui le rendait infâme; et quand il en sortait, il ne pouvait rien faire d'autre que de redevenir délinquant. Il tombait nécessairement dans le système qui en faisait ou un maquereau, ou un policier, ou un indicateur. La prison professionnalisait. Au lieu d'avoir comme au XVIIIe siècle ses bandes nomades qui parcouraient la campagne, et qui étaient souvent d'une grande sauvagerie, on a eu ce milieu délinquant bien fermé, bien noyauté par la police, milieu essentiellement urbain, et qui est d'une utilité politique et économique non négligeable.

– Vous remarquez, à raison, que le travail pénal a ceci de particulier qu'il ne sert à rien. On se demande alors quel est son rôle dans l'économie générale.

– Dans sa conception primitive, le travail pénal n'est pas l'apprentissage de tel ou tel métier, mais celui de la vertu même du travail. Travailler à vide, travailler pour travailler devait donner aux individus la forme idéale du travailleur. Chimère peut-être, mais qui avait été parfaitement programmée et définie par les Quakers en Amérique (constitution des *workhouses*) et les Hollandais. Puis, à partir de 1835-1840, il est devenu clair qu'on ne cherchait pas à redresser les délinquants, à les rendre vertueux, mais à les rassembler dans un milieu bien défini, fiché, qui puisse être une arme à des fins économiques ou politiques. Le problème alors n'était pas de leur apprendre quelque chose, mais au contraire de ne leur apprendre rien, pour être bien sûr qu'ils ne pourront rien faire en sortant de la prison. Le caractère de vanité du travail pénal, qui était lié au départ à un projet précis, sert maintenant une autre stratégie.

– Ne pensez-vous pas qu'aujourd'hui, et c'est un phénomène frappant, on repasse du plan de la délinquance au plan de l'infraction, de l'illégalisme, en faisant ainsi le chemin inverse de celui du XVIIIe siècle?

– Je crois en effet que la grande intolérance de la population à l'égard du délinquant, que la morale et la politique du XIXe siècle avaient essayé d'instaurer, est en train de s'effriter. On accepte de plus en plus certaines formes d'illégalisme, d'irrégularités. Pas seulement celles qui étaient autrefois tolérées ou acceptées, comme les irrégularités fiscales ou financières, avec lesquelles la bourgeoisie a

vécu et entretenu les meilleurs rapports. Mais cette irrégularité, par exemple, qui consiste à voler un objet dans un magasin.

– Mais n'est-ce pas parce que les premières irrégularités, fiscales et financières, étaient arrivées à la connaissance de tous que le sentiment général à l'égard de « petites irrégularités » a été modifié? Il y a quelque temps, une statistique du Monde *comparait le dommage économique considérable des premières, et le peu de mois ou d'années de prison par lesquelles elles avaient été sanctionnées, au dommage économique faible des secondes (y compris les irrégularités violentes comme les hold-up) et le nombre considérable d'années de prison qu'elles avaient valu à leurs auteurs. Et l'article manifestait un sentiment scandalisé devant cette disparité.*

– C'est une question délicate, qui fait actuellement l'objet de discussions dans les groupes d'anciens délinquants. C'est très vrai que, dans la conscience des gens, mais aussi dans le système économique actuel, une certaine marge d'illégalisme se révèle n'être pas coûteuse, et parfaitement tolérable. En Amérique, on sait que le hold-up est un risque permanent, couru par les grands magasins. On chiffre à peu près combien il coûte et on s'aperçoit que le coût d'une surveillance et d'une protection efficaces serait trop élevé, donc non rentable. On laisse faire. Les assurances couvrent, tout cela fait partie du système.

Face à cet illégalisme, qui semble se répandre actuellement, a-t-on affaire à une mise en question de la ligne de partage entre infraction tolérable, et tolérée, et délinquance infamante, ou a-t-on affaire à une simple détente du système qui, se rendant compte de sa solidité, peut accepter dans ses marges quelque chose qui, finalement, ne le compromet absolument pas?

Il y a aussi sans doute un changement dans le rapport que les gens ont à la richesse. La bourgeoisie n'a plus envers la richesse cet attachement de propriété qu'elle avait au XIXe siècle. La richesse n'est plus ce qu'on possède, mais ce dont on profite. L'accélération dans le flux de la richesse, ses capacités de plus en plus grandes de circulation, l'abandon de la thésaurisation, la pratique de l'endettement, la diminution de la part des biens fonciers dans la fortune font que le vol ne paraît pas aux gens plus scandaleux que l'escroquerie ou la fraude fiscale.

– Il y a aussi une autre modification : le discours sur la délinquance, simple condamnation au XIXe siècle (« il vole parce qu'il est méchant ») devient aujourd'hui explication (« il vole parce qu'il est pauvre ») et aussi : il est plus grave de voler quand on est riche que quand on est pauvre.

– Il y a cela. Et s'il n'y avait que cela, peut-être pourrait-on être rassuré et optimiste. Mais n'y a-t-il pas, mêlé à cela, un discours explicatif qui, lui, comporte un certain nombre de dangers? Il vole parce qu'il est pauvre, mais vous savez bien que tous les pauvres ne volent pas. Donc, pour que celui-là vole, il faut qu'il y ait en lui quelque chose qui ne marche pas. Ce quelque chose, c'est son caractère, son psychisme, son éducation, son inconscient, son désir. Du coup, le délinquant est renvoyé d'une technologie pénale, celle de la prison, à une technologie médicale, sinon celle de l'asile, du moins celle de la prise en charge par des personnes responsables.

– Aussi bien, le lien que vous faites entre technique et répression pénale et médicale risque de scandaliser certains.

– Vous savez, il y a une quinzaine d'années on arrivait peut-être encore à faire scandale en disant des choses comme celles-là. J'ai remarqué que même aujourd'hui les psychiatres ne m'ont jamais pardonné l'*Histoire de la folie*. Il n'y a pas quinze jours que j'ai encore reçu une lettre d'injures. Mais je pense que ce genre d'analyse, quelque blessure qu'elle puisse encore causer, surtout aux psychiatres qui traînent depuis si longtemps leur mauvaise conscience, est aujourd'hui mieux admis.

– Vous montrez que le système médical a toujours été l'auxiliaire du système pénal, même aujourd'hui où le psychiatre collabore avec le juge, le tribunal, la prison. Pour certains médecins plus jeunes, qui ont essayé de se dégager de ces compromissions, cette analyse est peut-être injuste.

– Peut-être. D'ailleurs, je n'ai fait, dans *Surveiller et Punir*, que jeter quelques jalons. Je prépare actuellement un travail sur les expertises psychiatriques en matière pénale. Je publierai des dossiers dont les uns remontent au XIXe siècle, mais dont d'autres sont plus contemporains, et qui sont proprement stupéfiants.

– Vous distinguez deux délinquances : celle qui finit dans la police et celle qui sombre dans l'esthétique, Vidocq et Lacenaire.

– J'ai arrêté mon analyse à ces années 1840, qui me paraissaient très significatives. C'est à cette époque que commence le long concubinage de la police et de la délinquance. On a fait le premier bilan de l'échec de la prison, on sait que la prison ne réforme pas, mais au contraire fabrique de la délinquance et des délinquants, et c'est le moment où l'on découvre les bénéfices que l'on peut tirer de cette fabrication. Ces délinquants peuvent servir à quelque chose, ne serait-ce qu'à surveiller les délinquants. Vidocq est très caractéristique de cela. Il vient du XVIIIe siècle, de la période révolutionnaire

et impériale, où il a été contrebandier, un petit peu maquereau, déserteur. Il faisait partie de ces nomades qui parcouraient les villes, les campagnes, les armées, circulaient. Criminalité vieux style. Puis il a été absorbé par le système. Il est allé au bagne, il en est sorti indicateur, est devenu policier et finalement chef de la sûreté. Et il est, symboliquement, le premier grand délinquant qui ait été utilisé comme délinquant par l'appareil du pouvoir.

Quant à Lacenaire, il est le signal d'un autre phénomène, différent, mais lié au premier : celui de l'intérêt esthétique, littéraire, que l'on commence à porter au crime, l'héroïsation esthétique du crime. Jusqu'au XVIIIe siècle, les crimes n'étaient héroïsés que sur deux modes : un mode littéraire quand c'était les crimes d'un roi et parce que c'était les crimes d'un roi, ou un mode populaire que l'on trouve dans les « canards », les feuilles volantes qui racontent les exploits de Mandrin ou d'un grand meurtrier. Deux genres qui ne communiquaient aucunement.

Vers 1840 apparaît le héros criminel, héros parce que criminel, qui n'est ni aristocrate ni populaire. La bourgeoisie se donne alors ses propres héros criminels. C'est au même moment que l'on constitue cette coupure entre les criminels et les classes populaires : le criminel ne doit pas être un héros populaire, mais un ennemi des classes pauvres. La bourgeoisie, de son côté, constitue une esthétique où le crime n'est plus populaire, mais un de ces beaux-arts dont elle est seule capable. Lacenaire est le type de ce nouveau criminel. Il est d'origine bourgeoise ou petite-bourgeoise. Ses parents ont fait de mauvaises affaires, mais il a été bien élevé, il a été au collège, il sait lire, écrire. Ce qui lui a permis de jouer dans son milieu un rôle de leader. La manière dont il parle des autres délinquants est caractéristique : eux étaient les bêtes brutes, lâches et maladroits. Lacenaire, lui, était le cerveau lucide et froid. On constitue ainsi le nouveau héros, qui donne tous les signes et tous les gages de la bourgeoisie. Cela va nous mener à Gaboriau, et au roman policier dans lequel le criminel est toujours issu de la bourgeoisie. Dans le roman policier, on ne voit jamais de criminel populaire. Le criminel est toujours intelligent, il joue avec la police une sorte de jeu à égalité. L'amusant, c'est que, dans la réalité, Lacenaire était lamentable, ridicule et maladroit. Il avait toujours rêvé de tuer, mais n'y arrivait pas. La seule chose qu'il savait faire, c'était, au bois de Boulogne, du chantage sur les homosexuels qu'il raccolait. Le seul crime qu'il ait commis, c'est sur un petit vieux avec qui il avait fait quelques cochonneries en prison. Et il s'en est fallu d'un cheveu que Lacenaire ne fût tué par ses compagnons de détention à La Force, parce qu'ils lui reprochaient, sans doute à juste titre, d'être un indicateur.

– Quand vous dites que les délinquants sont utiles, ne peut-on pas penser que pour beaucoup la délinquance fait plus partie de la nature des choses que de la nécessité politico-économique? Car on pourrait penser que, pour une société industrielle, la délinquance est une main-d'œuvre moins rentable que la main-d'œuvre ouvrière.

– Vers les années 1840, le chômage, l'emploi partiel sont l'une des conditions de l'économie. La main-d'œuvre, on en avait à revendre.

Mais penser que la délinquance fait partie de l'ordre des choses fait sans doute partie aussi de l'intelligence cynique de la pensée bourgeoise au XIXe siècle. Il fallait être aussi naïf que Baudelaire pour s'imaginer que la bourgeoisie est bête et prude. Elle est intelligente et cynique. Il suffit de lire ce qu'elle disait sur elle-même et, bien mieux, ce qu'elle disait sur les autres.

La société sans délinquance, on y a rêvé à la fin du XVIIIe siècle. Et puis ensuite, pfft! La délinquance était trop utile pour qu'on puisse rêver chose aussi sotte et aussi dangereuse finalement qu'une société sans délinquance. Sans délinquance, pas de police. Qu'est-ce qui rend la présence policière, le contrôle policier tolérable pour la population, sinon la crainte du délinquant? Vous parlez d'une aubaine prodigieuse. Cette institution si récente, et si pesante, de la police n'est justifiée que par cela. Si nous acceptons au milieu de nous ces gens en uniforme, armés, alors que nous n'avons pas le droit de l'être, qui nous demandent nos papiers, qui viennent rôder devant le pas de notre porte, comment serait-ce possible s'il n'y avait pas les délinquants? Et s'il n'y avait pas tous les jours dans les journaux des articles où l'on nous raconte combien les délinquants sont nombreux et dangereux?

– Vous êtes très dur pour la criminologie, son « discours bavard », son « ressassement ».

– Vous avez lu quelquefois des textes de criminologues? C'est à vous couper bras et jambes. Et je le dis avec étonnement, non avec agressivité, parce que je n'arrive pas à comprendre comment ce discours de la criminologie a pu en rester là. On a l'impression que le discours de la criminologie a une telle utilité, est appelé si fortement et rendu si nécessaire par le fonctionnement du système qu'il n'a même pas eu besoin de se donner une justification théorique, ou même simplement une cohérence ou une armature. Il est entièrement utilitaire. Et je crois qu'il faut chercher pourquoi un discours « savant » a été rendu aussi indispensable par le fonctionnement de la pénalité au XIXe siècle. Il a été rendu nécessaire par cet alibi, qui fonctionne depuis le XVIIe siècle, que, si on impose un châtiment à quelqu'un, ce n'est pas pour le punir de ce qu'il a fait, mais pour le transformer dans ce qu'il est. Dès ce moment, juger au pénal, c'est-à-dire proclamer à quelqu'un : on va te couper la tête, ou te mettre en prison, ou même simplement te mettre à l'amende parce que tu as fait telle ou telle chose, est un acte qui n'a plus aucune signification. Dès qu'on supprime l'idée de vengeance qui était autrefois le fait du souverain, du souverain attaqué dans sa souveraineté même par le crime, la punition ne peut avoir de signification que dans une technologie de la réforme. Et les juges eux-mêmes, sans le vouloir et sans même s'en rendre compte, sont petit à petit passés d'un verdict qui avait encore des connotations punitives à un verdict qu'ils ne peuvent justifier, dans leur propre vocabulaire, qu'à la condition qu'il soit transformateur de l'individu. Mais les instruments qu'on leur a donnés, la peine de mort, autrefois le bagne, aujourd'hui la réclusion ou la détention, on sait bien qu'ils ne transforment pas, d'où la nécessité de passer la main à des gens qui vont tenir sur le crime et les criminels un discours qui pourra justifier les mesures en question.

– En somme, le discours criminologique est seulement utile à donner un semblant de bonne conscience aux juges?

– Oui. Ou plutôt indispensable pour permettre de juger.

– Dans votre livre sur Pierre Rivière, c'est un criminel qui parle, et qui écrit. Mais, à la différence de Lacenaire, il est allé jusqu'au bout de son crime. D'abord, comment avez-vous trouvé ce texte étonnant?

– Par hasard. En cherchant systématiquement les expertises médico-légales, psychiatriques sur le plan pénal, dans les revues du XIXe et du XXe siècle.

– Car il est rarissime qu'un paysan illettré, ou très peu lettré, se donne la peine d'écrire ainsi quarante pages pour expliquer et raconter son crime.

– C'est une histoire absolument étrange. On peut cependant dire, et cela m'a frappé, qu'en ces circonstances écrire sa vie, ses souvenirs, ce qui vous était arrivé constituait une pratique dont on retrouve un assez grand nombre de témoignages, précisément dans les prisons. Un certain Appert, l'un des premiers philanthropes à parcourir quantité de bagnes et de prisons, a fait écrire aux détenus leurs mémoires, dont il a publié quelques fragments *. En Amérique, on trouve aussi, dans ce rôle, des médecins et des juges. C'était la première grande curiosité à l'égard de ces individus qu'on

* Appert (B.), *Bagnes, Prisons et Criminels*, Paris, Guibert, 1836.

désirait transformer et pour la transformation desquels il fallait se donner un certain savoir, une certaine technique. Cette curiosité pour le criminel n'existait absolument pas au XVIIIe siècle où il s'agissait simplement de savoir si l'inculpé avait réellement fait ce qu'on lui reprochait. Cela établi, le tarif était fixe.

La question : quel est cet individu qui a commis ce crime? est une question nouvelle. Elle ne suffit pourtant pas à expliquer l'histoire de Pierre Rivière. Car Pierre Rivière, il le dit nettement, avait voulu commencer à écrire son mémoire avant de commettre son crime.

Nous n'avons absolument pas voulu dans ce livre faire une analyse psychologique, psychanalytique ou linguistique de Pierre Rivière, mais faire apparaître la machinerie médicale et judiciaire qui a entouré l'histoire.

Pour le reste, nous laissions le soin de parler aux psychanalystes et aux criminologues. Ce qui est étonnant, c'est que ce texte, qui les avait laissés sans voix à l'époque, les a laissés dans le même mutisme aujourd'hui.

– *J'ai retrouvé, dans* Histoire de la folie, *une phrase où vous dites qu'il convient de « dégager les chronologies et les successions historiques de toute perspective de progrès ».*

– C'est quelque chose que je dois aux historiens des sciences. J'ai cette précaution de méthode, ce scepticisme radical, mais sans agressivité, qui se donne pour principe de ne pas prendre le point où nous sommes comme l'aboutissement d'un progrès qu'on aurait précisément à reconstituer dans l'histoire, c'est-à-dire avoir à l'égard de nous-mêmes, de notre présent, de ce que nous sommes, de l'ici et de l'aujourd'hui, ce scepticisme qui empêche qu'on suppose que c'est mieux, ou que c'est plus. Ce qui ne veut pas dire qu'on n'essaie pas de reconstituer des processus génératifs, mais sans les affecter d'une positivité, d'une valorisation.

– *Alors que la science est partie longtemps dans le postulat que l'humanité progressait.*

– La science? Plutôt l'histoire de la science. Et je ne dis pas que l'humanité ne progresse pas. Je dis qu'il est de mauvaise méthode de poser le problème : comment se fait-il que nous ayons progressé? Le problème est : comment ça se passe? Et ce qui se passe maintenant n'est pas forcément meilleur ou plus élaboré, ou mieux élucidé, que ce qui se passait autrefois.

– *Vos recherches portent sur des choses banales ou banalisées parce qu'elles ne sont pas vues. Par exemple, je suis frappé de ce que les prisons sont dans les villes,* et que personne ne les voit. *Ou que, quand on les voit, on se demande distraitement s'il s'agit d'une prison, d'une école, d'une caserne ou d'un hôpital, sans plus. L'événement, n'est-ce pas de faire sauter aux yeux ce que personne ne voyait?*

Aussi bien, d'une certaine manière, des études très détaillées comme la situation du régime fiscal et de la paysannerie du bas Languedoc entre 1880 et 1882 qu'un phénomène capital que personne ne regardait, comme la prison.

– En un sens, l'histoire a toujours été faite comme ça. Faire apparaître ce qu'on ne voyait pas peut être dû à ce qu'on utilise un instrument grossissant, et qu'au lieu d'étudier les institutions de la monarchie entre le XVIe et la fin du XVIIIe siècle, on peut parfaitement étudier l'institution du conseil d'En haut entre la mort de Henri IV et l'avènement de Louis XIII. On est resté là dans le même domaine d'objet, mais l'objet est grossi.

Mais faire voir ce qu'on ne voyait pas, cela peut être se décaler de niveau, s'adresser à un niveau qui jusque-là n'était pas historiquement pertinent, qui n'avait aucune valorisation, ni morale, ni esthétique, ni politique, ni historique. Que la manière dont on traite les fous fasse partie de l'histoire de la raison, c'est aujourd'hui évident. Mais ça ne l'était pas il y a cinquante ans, où l'histoire de la raison, c'était Platon, Descartes, Kant ou encore Archimède, Galilée et Newton.

– *Encore y a-t-il entre raison et déraison un jeu de miroirs, une antinomie simple. Qui n'existe pas lorsque vous écrivez : « On fait l'histoire des expériences sur les aveugles nés, les enfants loups ou l'hypnose. Mais qui fera l'histoire plus générale, plus floue, plus déterminante aussi de l'examen... Car dans cette mince technique se trouvent engagés tout un domaine de savoir, tout un type de pouvoir. »*

– D'une façon générale, les mécanismes de pouvoir n'ont jamais été très étudiés dans l'histoire. On a étudié les gens qui détenaient le pouvoir. C'était l'histoire anecdotique des rois, des généraux. À quoi on a opposé l'histoire des processus, des infrastructures économiques. À celle-ci, on a opposé une histoire des institutions, c'est-à-dire ce qu'on considère comme superstructure par rapport à l'économie. Or le pouvoir dans ses stratégies, à la fois générales et fines, dans ses mécanismes n'a jamais été très étudié. Une chose qui a été encore moins étudiée, ce sont les rapports entre le pouvoir et le savoir, les incidences de l'un sur l'autre. On admet, c'est une tradition de l'humanisme, que, dès qu'on touche au pouvoir, on cesse de savoir : le pouvoir rend fou, ceux qui gouvernent sont aveugles. Et seuls ceux qui sont à distance du pouvoir, qui ne sont en rien liés à

la tyrannie, enfermés dans leur poêle, dans leur chambre, leurs méditations, ceux-là seuls peuvent découvrir la vérité.

Or j'ai l'impression qu'il existe, j'ai essayé de faire apparaître, une perpétuelle articulation du pouvoir sur le savoir et du savoir sur le pouvoir. Il ne faut pas se contenter de dire que le pouvoir a besoin de telle ou telle découverte, de telle ou telle forme de savoir, mais qu'exercer le pouvoir crée des objets de savoir, les fait émerger, accumule des informations, les utilise. On ne peut rien comprendre au savoir économique si l'on ne sait pas comment s'exerçait, dans sa quotidienneté, le pouvoir, et le pouvoir économique. L'exercice du pouvoir crée perpétuellement du savoir et inversement, le savoir entraîne des effets de pouvoir. Le mandarinat universitaire n'est que la forme la plus visible, la plus sclérosée, et la moins dangereuse, de cette évidence. Il faut être bien naïf pour s'imaginer que c'est dans le mandarin universitaire que culminent les effets de pouvoir lié au savoir. Ils sont, ailleurs, autrement diffus, ancrés, dangereux que dans le personnage du vieux prof.

L'humanisme moderne se trompe donc en établissant ce partage entre savoir et pouvoir. Ils sont intégrés, et il ne s'agit pas de rêver d'un moment où le savoir ne dépendrait plus du pouvoir, ce qui est une manière de reconduire sous forme utopique le même humanisme. Il n'est pas possible que le pouvoir s'exerce sans savoir, il n'est pas possible que le savoir n'engendre pas de pouvoir. « Libérons la recherche scientifique des exigences du capitalisme monopolistique » : c'est peut-être un excellent slogan, mais ça ne sera jamais qu'un slogan.

– *À l'égard de Marx et du marxisme, vous semblez avoir une certaine distance, ce qu'on vous avait déjà reproché à propos de* L'Archéologie du savoir.

– Sans doute. Mais il y a aussi de ma part une sorte de jeu. Il m'arrive souvent de citer des concepts, des phrases, des textes de Marx, mais sans me sentir obligé d'y joindre la petite pièce authentificatrice, qui consiste à faire une citation de Marx, à mettre soigneusement la référence en bas de page et à accompagner la citation d'une réflexion élogieuse. Moyennant quoi, on est considéré comme quelqu'un qui connaît Marx, qui révère Marx et qui se verra honoré par les revues dites marxistes. Je cite Marx sans le dire, sans mettre de guillemets, et comme ils ne sont pas capables de reconnaître les textes de Marx, je passe pour être celui qui ne cite pas Marx. Est-ce qu'un physicien, quand il fait de la physique, éprouve le besoin de citer Newton ou Einstein? Il les utilise, mais il n'a pas besoin de guillemets, de notes en bas de page ou d'approbation élogieuse qui

prouve à quel point il est fidèle à la pensée du maître. Et comme les autres physiciens savent ce qu'a fait Einstein, ce qu'il a inventé, démontré, ils le reconnaissent au passage. Il est impossible de faire de l'histoire actuellement sans utiliser une kyrielle de concepts liés directement ou indirectement à la pensée de Marx et sans se placer dans un horizon qui a été décrit et défini par Marx. À la limite, on pourrait se demander quelle différence il pourrait y avoir entre être historien et être marxiste.

– *Pour paraphraser Astruc disant : le cinéma américain, ce pléonasme, on pourrait dire : l'historien marxiste, ce pléonasme.*

– À peu près. Et c'est à l'intérieur de cet horizon général défini et codé par Marx que commence la discussion. Avec ceux qui vont se déclarer marxistes parce qu'ils jouent cette espèce de règle du jeu qui n'est pas celle du marxisme, mais de la communistologie, c'est-à-dire définie par des partis communistes qui indiquent la manière dont on doit utiliser Marx pour être, par eux, déclaré marxiste.

– *Et qu'en est-il de Nietzsche? Je suis frappé par sa présence diffuse, mais de plus en plus forte, et finalement en opposition avec l'hégémonie de Marx, dans la pensée et le sentiment contemporains depuis une dizaine d'années.*

– Maintenant, je reste muet quand il s'agit de Nietzsche. Du temps où j'étais prof, j'ai souvent fait des cours sur lui, mais je ne le ferais plus aujourd'hui. Si j'étais prétentieux, je donnerais comme titre général à ce que je fais : généalogie de la morale.

Nietzsche est celui qui a donné comme cible essentielle, disons au discours philosophique, le rapport de pouvoir. Alors que pour Marx, c'était le rapport de production. Nietzsche est le philosophe du pouvoir, mais qui est arrivé à penser le pouvoir sans s'enfermer à l'intérieur d'une théorie politique pour le faire.

La présence de Nietzsche est de plus en plus importante. Mais me fatigue l'attention qu'on lui prête pour faire sur lui les mêmes commentaires qu'on a faits ou qu'on ferait sur Hegel ou Mallarmé. Moi, les gens que j'aime, je les utilise. La seule marque de reconnaissance qu'on puisse témoigner à une pensée comme celle de Nietzsche, c'est précisément de l'utiliser, de la déformer, de la faire grincer, crier. Alors, que les commentateurs disent si l'on est ou non fidèle, cela n'a aucun intérêt.

157 # *Pouvoir et corps*

« Pouvoir et corps », *Quel corps?*, n° 2, septembre-octobre 1975, pp. 2-5. (Entretien de juin 1975.)

– *Dans* Surveiller et Punir, *vous illustrez un système politique où le corps du roi joue un rôle essentiel...*

– Dans une société comme celle du XVIIe siècle, le corps du roi, ce n'était pas une métaphore, mais une réalité politique : sa présence physique était nécessaire au fonctionnement de la monarchie.

– *Et la république « une et indivisible »?*

– C'est une formule imposée contre les Girondins, contre l'idée d'un fédéralisme à l'américaine. Mais jamais elle ne fonctionne comme le corps du roi sous la monarchie. Il n'y a pas de corps de la République. Par contre, c'est le corps de la société qui devient, au cours du XIXe siècle, le nouveau principe. C'est ce corps-là qu'il faudra protéger, d'une manière quasi médicale : au lieu des rituels par lesquels on restaurait l'intégrité du corps du monarque, on va appliquer des recettes, des thérapeutiques telles que l'élimination des malades, le contrôle des contagieux, l'exclusion des délinquants. L'élimination par le supplice est ainsi remplacée par des méthodes d'asepsie : la criminologie, l'eugénisme, la mise à l'écart des « dégénés »...

– *Existe-t-il un fantasme corporel au niveau des différentes institutions?*

– Je crois que le grand fantasme, c'est l'idée d'un corps social qui serait constitué par l'universalité des volontés. Or ce n'est pas le consensus qui fait apparaître le corps social, c'est la matérialité du pouvoir sur le corps même des individus.

– *Le XVIIIe siècle est vu sous l'angle de la libération. Vous le décrivez comme la mise en place d'un quadrillage. L'un peut-il aller sans l'autre?*

– Comme toujours dans les rapports de pouvoir, on se trouve en présence de phénomènes complexes qui n'obéissent pas à la forme hégélienne de la dialectique. La maîtrise, la conscience de son corps n'ont pu être acquises que par l'effet de l'investissement du corps par le pouvoir : la gymnastique, les exercices, le développement musculaire, la nudité, l'exaltation du beau corps... tout cela est dans la ligne qui conduit au désir de son propre corps par un travail insistant, obstiné, méticuleux que le pouvoir a exercé sur le corps des enfants, des soldats, sur le corps en bonne santé. Mais, dès lors

que le pouvoir a produit cet effet, dans la ligne même de ses conquêtes, émerge inévitablement la revendication de son corps contre le pouvoir, la santé contre l'économie, le plaisir contre les normes morales de la sexualité, du mariage, de la pudeur. Et, du coup, ce par quoi le pouvoir était fort devient ce par quoi il est attaqué... Le pouvoir s'est avancé dans le corps, il se trouve exposé dans le corps même... Souvenez-vous de la panique des institutions du corps social (médecins, hommes politiques) à l'idée de l'union libre ou de l'avortement... En fait, l'impression que le pouvoir vacille est fausse, car il peut opérer un repli, se déplacer, investir ailleurs, ... et la bataille continue.

– *Ce serait l'explication de ces fameuses « récupérations » du corps par la pornographie, la publicité?*

– Je ne suis pas tout à fait d'accord pour parler de « récupération ». C'est le développement stratégique normal d'une lutte... Prenons un exemple précis, celui de l'auto-érotisme. Les contrôles de la masturbation n'ont guère commencé en Europe qu'au cours du XVIIIe siècle. Brusquement, un thème panique apparaît : une maladie épouvantable se développe dans le monde occidental : les jeunes gens se masturbent. Au nom de cette peur s'est instauré sur le corps des enfants – à travers les familles, mais sans qu'elles en soient à l'origine – un contrôle, une surveillance de la sexualité, une mise en objectivité de la sexualité avec une persécution des corps. Mais la sexualité, en devenant ainsi un objet de préoccupation et d'analyse, comme cible de surveillance et de contrôle, engendrait en même temps l'intensification des désirs de chacun pour, dans et sur son propre corps...

Le corps est devenu l'enjeu d'une lutte entre les enfants et les parents, entre l'enfant et les instances de contrôle. La révolte du corps sexuel est le contre-effet de cette avancée. Comment répond le pouvoir? Par une exploitation économique (et peut-être idéologique) de l'érotisation, depuis les produits de bronzage jusqu'aux films pornos... En réponse même à la révolte du corps, vous trouvez un nouvel investissement qui ne se présente plus sous la forme du contrôle-répression, mais sous celle du contrôle-stimulation : « Mets-toi nu... mais sois mince, beau, bronzé! » À tout mouvement d'un des deux adversaires répond le mouvement de l'autre. Mais ce n'est pas de la « récupération » au sens où en parlent les gauchistes. Il faut accepter l'indéfini de la lutte... Cela ne veut pas dire qu'elle ne finira pas un jour...

– *Une nouvelle stratégie révolutionnaire de prise du pouvoir ne passe-t-elle pas par une nouvelle définition d'une politique du corps?*

– C'est dans le déroulement d'un processus politique – je ne sais pas s'il est révolutionnaire – qu'est apparu, avec de plus en plus d'insistance, le problème du corps. On peut dire que ce qui s'est passé depuis 1968 – et vraisemblablement ce qui l'a préparé – était profondément antimarxiste. Comment les mouvements révolutionnaires européens vont-ils pouvoir s'affranchir de l'« effet Marx », des institutions propres du XIX[e] et du XX[e] siècle ? Telle était l'orientation de ce mouvement. Dans cette remise en question de l'identité marxisme = processus révolutionnaire, identité qui constituait une espèce de dogme, l'importance du corps est l'une des pièces importantes, sinon essentielles.

– *Quelle est l'évolution du rapport corporel entre les masses et l'appareil d'État ?*

– Il faut d'abord écarter une thèse très répandue selon laquelle le pouvoir dans nos sociétés bourgeoises et capitalistes aurait nié la réalité du corps au profit de l'âme, de la conscience, de l'idéalité. En effet, rien n'est plus matériel, rien n'est plus physique, plus corporel que l'exercice du pouvoir... Quel est le type d'investissement du corps qui est nécessaire et suffisant au fonctionnement d'une société capitaliste comme la nôtre ? Je pense que, du XVIII[e] siècle au début du XX[e], on a cru que l'investissement du corps par le pouvoir devait être lourd, pesant, constant, méticuleux. D'où ces régimes disciplinaires formidables qu'on trouve dans les écoles, les hôpitaux, les casernes, les ateliers, les cités, les immeubles, les familles... et puis, à partir des années soixante, on s'est rendu compte que ce pouvoir si pesant n'était plus aussi indispensable qu'on le croyait, que les sociétés industrielles pouvaient se contenter d'un pouvoir sur le corps beaucoup plus lâche. On a dès lors découvert que les contrôles de la sexualité pouvaient s'atténuer et prendre d'autres formes... Reste à étudier de quel corps la société actuelle a besoin...

– *Votre intérêt pour le corps se démarque-t-il des interprétations actuelles ?*

– Je me démarque, me semble-t-il, à la fois de la perspective marxiste et paramarxiste. Concernant la première, je ne suis pas de ceux qui essaient de cerner les effets de pouvoir au niveau de l'idéologie. Je me demande en effet si, avant de poser la question de l'idéologie, on ne serait pas plus matérialiste en étudiant la question du corps et des effets du pouvoir sur lui. Car, ce qui me gêne dans ces analyses qui privilégient l'idéologie, c'est qu'on suppose toujours un sujet humain dont le modèle a été donné par la philosophie classique et qui serait doté d'une conscience dont le pouvoir viendrait s'emparer.

– *Mais il y a, dans la perspective marxiste, la conscience de l'effet de pouvoir sur le corps dans la situation de travail.*

– Bien sûr. Mais alors qu'aujourd'hui les revendications sont plus celles du corps salarié que celles du salariat, on n'en entend guère parler en tant que telles... Tout se passe comme si les discours « révolutionnaires » restaient pénétrés de thèmes rituels qui se réfèrent aux analyses marxistes. Et, s'il y a des choses très intéressantes sur le corps chez Marx, le marxisme – en tant que réalité historique – l'a terriblement occulté au profit de la conscience et de l'idéologie...

Il faut aussi se démarquer des paramarxistes comme Marcuse qui donnent à la notion de répression un rôle exagéré. Car, si le pouvoir n'avait pour fonction que de réprimer, s'il ne travaillait que sur le mode de la censure, de l'exclusion, du barrage, du refoulement, à la manière d'un gros surmoi, s'il ne s'exerçait que d'une façon négative, il serait très fragile. S'il est fort, c'est qu'il produit des effets positifs au niveau du désir – cela commence à être su – et aussi au niveau du savoir. Le pouvoir, loin d'empêcher le savoir, le produit. Si on a pu constituer un savoir sur le corps, c'est au travers d'un ensemble de disciplines militaires et scolaires. C'est à partir d'un pouvoir sur le corps qu'un savoir physiologique, organique était possible.

L'enracinement du pouvoir, les difficultés qu'on éprouve à s'en déprendre viennent de tous ces liens. C'est pourquoi la notion de répression à laquelle on réduit généralement les mécanismes du pouvoir me paraît très insuffisante et peut-être dangereuse.

– *Vous étudiez surtout les micro-pouvoirs qui s'exercent au niveau du quotidien. Ne négligez-vous pas l'appareil d'État ?*

– En effet, les mouvements révolutionnaires marxistes et marxisés depuis la fin du XIX[e] siècle ont privilégié l'appareil d'État comme cible de la lutte.

À quoi cela a finalement mené ? Pour pouvoir lutter contre un État qui n'est pas seulement un gouvernement, il faut que le mouvement révolutionnaire se donne l'équivalent en termes de forces politico-militaires, donc qu'il se constitue comme parti, modelé – de l'intérieur – comme un appareil d'État, avec les mêmes mécanismes de discipline, les mêmes hiérarchies, la même organisation des pouvoirs. Cette conséquence est lourde. En second lieu, la prise de l'appareil d'État – et ce fut une grande discussion à l'intérieur même du marxisme – doit-elle être considérée comme une simple occupation avec d'éventuelles modifications, ou bien être l'occasion de sa destruction ? Vous savez comment s'est réglé finalement ce

problème : il faut miner l'appareil, mais pas jusqu'au bout, puisque, dès que la dictature du prolétariat s'établira, la lutte des classes ne sera pas pour autant terminée... Il faut donc que l'appareil d'État soit suffisamment intact pour qu'on puisse l'utiliser contre les ennemis de classe. On en arrive à la seconde conséquence : l'appareil d'État doit être reconduit, au moins jusqu'à un certain point, pendant la dictature du prolétariat. Enfin, troisième conséquence : pour faire marcher ces appareils d'État qui seront occupés mais non brisés, il convient de faire appel aux techniciens et aux spécialistes. Et, pour ce faire, on utilise l'ancienne classe familiarisée avec l'appareil, c'est-à-dire la bourgeoisie. Voilà sans doute ce qui s'est passé en U.R.S.S. Je ne prétends pas du tout que l'appareil d'État ne soit pas important, mais il me semble que parmi toutes les conditions qu'on doit réunir pour ne pas recommencer l'expérience soviétique, pour que le processus révolutionnaire ne s'ensable pas, l'une des premières choses à comprendre, c'est que le pouvoir n'est pas localisé dans l'appareil d'État et que rien ne sera changé dans la société si les mécanismes de pouvoir qui fonctionnent en dehors des appareils d'État, au-dessous d'eux, à côté d'eux, à un niveau beaucoup plus infime, quotidien, ne sont pas modifiés.

– *Venons-en justement aux sciences humaines, à la psychanalyse en particulier...*

– Le cas de la psychanalyse est effectivement intéressant. Elle s'est établie contre un certain type de psychiatrie (celle de la dégénérescence, de l'eugénisme, de l'hérédité). C'est cette pratique et cette théorie – représentées en France par Magnan – qui ont constitué son grand repoussoir. Alors, effectivement, par rapport à cette psychiatrie-là (qui reste d'ailleurs la psychiatrie des psychiatres d'aujourd'hui), la psychanalyse a joué un rôle libérateur. Et, dans certains pays encore (je pense au Brésil), la psychanalyse jouait un rôle politique positif de dénonciation de la complicité entre les psychiatres et le pouvoir. Voyez ce qui se passe dans les pays de l'Est. Ceux qui s'intéressent à la psychanalyse ne sont pas les plus disciplinés des psychiatres...

Il n'en reste pas moins que, dans nos sociétés à nous, le processus continue et s'est investi autrement... La psychanalyse, dans certaines de ses performances, a des effets qui rentrent dans le cadre du contrôle et de la normalisation.

Si l'on arrive à modifier ces rapports ou à rendre intolérables les effets de pouvoir qui s'y propagent, on rendra beaucoup plus difficile le fonctionnement des appareils d'État...

Autre avantage à faire la critique des rapports au niveau infime :

à l'intérieur des mouvements révolutionnaires, on ne pourra plus reconstituer l'image de l'appareil d'État.

– *À travers vos études sur la folie et la prison, on assiste à la constitution d'une société toujours plus disciplinaire. Cette évolution historique paraît guidée par une logique quasi inéluctable...*

– J'essaie d'analyser comment, au début des sociétés industrielles, s'est mis en place un appareil punitif, un dispositif de tri entre les normaux et les anormaux. Il me faudra ensuite faire l'histoire de ce qui s'est passé au XIX[e] siècle, montrer comment, à travers une série d'offensives et de contre-offensives, d'effets et de contre-effets, on a pu arriver à l'état actuel très complexe des forces et au profil contemporain de la bataille. La cohérence ne résulte pas de la mise au jour d'un projet, mais de la logique des stratégies qui s'opposent les unes aux autres. C'est dans l'étude des mécanismes de pouvoir qui ont investi les corps, les gestes, les comportements qu'il faut édifier l'archéologie des sciences humaines.

Elle retrouve, d'ailleurs, l'une des conditions de son émergence : le grand effort de mise en discipline et de normalisation poursuivi par le XIX[e] siècle. Freud le savait bien. En fait de normalisation, il avait conscience d'être plus fort que les autres. Alors qu'est-ce que c'est que cette pudeur sacralisante qui consiste à dire que la psychanalyse n'a rien à voir avec la normalisation?

– *Quel est le rôle de l'intellectuel dans la pratique militante?*

– L'intellectuel n'a plus à jouer le rôle de donneur de conseils. Le projet, les tactiques, les cibles qu'il faut se donner, ce sont à ceux-là mêmes qui se battent et se débattent de les trouver. Ce que l'intellectuel peut faire, c'est donner des instruments d'analyse, et, actuellement, c'est essentiellement le rôle de l'historien. Il s'agit, en effet, d'avoir du présent une perception épaisse, longue, qui permette de repérer où sont les lignes de fragilité, où sont les points forts, à quoi se sont rattachés les pouvoirs – selon une organisation qui a maintenant cent cinquante ans –, où ils se sont implantés. Autrement dit, faire un relevé topographique et géologique de la bataille... Voilà le rôle de l'intellectuel. Mais quant à dire : voilà ce qu'il faut que vous fassiez, certainement pas.

– *Qui coordonne l'action des agents de la politique du corps?*

– C'est un ensemble extrêmement complexe à propos duquel on est obligé de se demander finalement comment il peut être si subtil dans sa distribution, dans ses mécanismes, ses contrôles réciproques, ses ajustements, alors qu'il n'y a personne pour avoir pensé l'ensemble. C'est une mosaïque très enchevêtrée. À certaines

époques, des agents de liaison apparaissent... Prenez l'exemple de la philanthropie au début du XIXe siècle : des gens viennent se mêler de la vie des autres, de leur santé, de l'alimentation, du logement... Puis de cette fonction confuse sont sortis des personnages, des institutions, des savoirs... une hygiène publique, des inspecteurs, des assistantes sociales, des psychologues. Puis, maintenant, on assiste à une prolifération de catégories de travailleurs sociaux...

Naturellement, la médecine a joué le rôle fondamental de dénominateur commun... Son discours passait de l'un à l'autre. C'est au nom de la médecine qu'on venait voir comment étaient installées les maisons, mais aussi en son nom qu'on cataloguait un fou, un criminel, un malade... Mais il y a – en fait – une mosaïque très variée de tous ces « travailleurs sociaux » à partir d'une matrice confuse comme la philanthropie...

L'intéressant, c'est de voir non pas le projet qui a présidé à tout cela, mais de voir en termes de stratégie comment les pièces se sont mises en place.

158 *Aller à Madrid*

« Aller à Madrid » (propos recueillis par P. Benoît), *Libération*, n° 358, 24 septembre 1975, p. 7.

Le 22 septembre 1975, Costa-Gavras, Régis Debray, Michel Foucault, Jean Lacouture, le révérend père Laudouze, Claude Mauriac et Yves Montand étaient expulsés de Madrid au terme d'une conférence de presse où ils dénonçaient les tribunaux d'exception franquistes qui venaient de condamner au garrot onze militants politiques, dont deux femmes enceintes. Yves Montand avait lu un texte signé par Aragon, François Jacob, André Malraux, Pierre Mendès France et Jean-Paul Sartre. Ces propos ont été recueillis au retour de la délégation, lors d'une conférence de presse dans l'aéroport de Roissy.

Le pouvoir franquiste, a, dans ses modes d'action dépassé le stade qui appelait la simple protestation. Les pétitions n'ont aujourd'hui plus aucun sens, c'est pourquoi nous avons pensé l'atteindre physiquement en allant au cœur de Madrid, lire cette déclaration. Nous voulions nous faire entendre du peuple espagnol malgré la censure. Les informations transmises de bouche à oreille circulent avec une extraordinaire rapidité dans un pays fasciste.

[*Arrivée lundi en fin de matinée, la délégation se rend à l'hôtel Torre, sur la place d'Espagne, pour y convoquer la presse. Vingt-cinq journalistes, en grande majorité des correspondants étrangers en poste à Madrid, sont présents vers dix-sept heures lorsque la conférence commence dans une salle de l'hôtel.*]

Yves Montand a d'abord lu le texte signé par André Malraux et les quatre autres personnalités françaises. Des inspecteurs en civil sont intervenus vers la fin de la lecture dans un silence impressionnant. Les têtes de ces policiers avaient quelque chose de fantastique et la présence de Montand les gênait extrêmement : celui qui incarne dans de nombreux films l'image du « résistant » se trouvait brusquement en face de policiers qui la reconnaissaient. Cela donnait à cette scène une intensité politique extraordinaire. Ensuite, ce fut une armada policière incroyable. On en a compté jusqu'à cent cinquante. Après avoir regroupé à part les membres de la délégation, les journalistes présents furent embarqués menottes au poing, sous la pression des mitraillettes.

Je me suis levé, en me dirigeant vers la sortie, car je considère que le métier de flic est d'exercer une force physique. Celui qui s'oppose aux flics n'a donc pas à leur permettre l'hypocrisie de la masquer sous des ordres auxquels on aurait à obéir tout de suite. Il faut qu'ils aillent jusqu'au bout de ce qu'ils représentent.

[*Fortement encadrés par la police armée, les sept membres de la délégation sont sortis un à un de l'hôtel, pour être conduits dans un car de police. Yves Montand est sorti le dernier.*]

Il est arrivé en haut des marches de l'hôtel, des policiers armés étaient disposés de part et d'autre de l'escalier; en bas, la police avait fait le vide et leur car se trouvait beaucoup plus loin. Derrière les cars, plusieurs centaines de personnes regardaient la scène. C'était un peu la répétition de la scène de *Z* où le député de gauche Lambrakis est frappé à coups de matraque. Montand, très digne, la tête un peu en arrière, est descendu très lentement. C'est là que nous avons ressenti la présence du fascisme. Cette façon qu'ont les gens de regarder, sans voir, comme s'ils avaient vu cette scène des centaines de fois. Cette tristesse en même temps, avec sans doute la stupéfaction de voir une scène bien réelle qu'ils ont vécue des centaines de fois avec, comme acteur, le héros imaginaire qu'ils ont tous vu sur l'écran. Ils voyaient en film leur propre réalité politique. Et ce silence...

[*Quant au sens qu'il donne à cette action, Michel Foucault insiste beaucoup sur le fait qu'il ne s'agit ni d'un « exemple », ni d'un « modèle ».*]

Nous voudrions surtout qu'à partir de là, chacun essaie d'imaginer ce qu'il peut faire pour sauver ces onze militants de la mort. Montand a par exemple suggéré à tous les gens qui ont été en Espagne ou qui y ont des amis, d'envoyer le document que nous

avons lu à Madrid. Mais il peut y en avoir des centaines d'autres. L'initiative des dockers * aura sans doute beaucoup de répercussion.

Ce que nous avons vu là-bas va bien au-delà de ce dont on dit souvent par abus de langage, « c'est du fascisme ». C'est une forme supérieure de fascisme, à la fois très fine et très brutale, que nous avons vue à l'œuvre. Ce fascisme avec sa pyramide d'ordre et de contre-ordre, cette mécanique... cette peur pour entretenir la peur. Et puis le regard de la population avec cette sympathie muette des gens qui ont vu la scène. Tout cela, c'est des stigmates évidents du fascisme supérieur...

159 *À propos de Marguerite Duras*

« À propos de Marguerite Duras » (entretien avec H. Cixous), *Cahiers Renaud-Barrault*, n° 89, octobre 1975, pp. 8-22.

M. Foucault : Depuis ce matin, je suis un peu inquiet à l'idée de parler de Marguerite Duras. La lecture que j'en ai faite, les films d'elle que j'ai vus m'ont laissé, me laissent toujours une impression très forte. La présence de l'œuvre de Marguerite Duras reste très intense, aussi éloignées qu'aient été mes lectures; et puis voilà qu'au moment d'en parler j'ai l'impression que tout m'échappe. Une espèce de force nue contre laquelle on vient glisser, sur laquelle les mains n'ont pas de prise. C'est la présence de cette force, cette force mobile et lisse, de cette présence en même temps fuyante, c'est ça qui m'empêche d'en parler, et qui sans doute m'attache à elle.

H. Cixous : J'ai eu un peu le même sentiment tout à l'heure. J'ai repris tous les textes de Marguerite Duras, que j'ai lus plusieurs fois, et dont je me disais, naïvement : je les connais bien. Or on ne peut pas connaître Marguerite Duras, on ne peut pas la saisir. Je me dis : je connais, j'ai lu, et je m'aperçois que je n'ai pas « retenu ». C'est peut-être ça : il y a un effet Duras, et cet effet Duras, c'est que quelque chose s'écoule qui est très puissant. Peut-être son texte est fait pour ça, pour que ça s'écoule, pour que ce ne soit pas retenu, comme ses personnages qui s'écoulent hors d'eux-mêmes toujours. Ce que je « retiens » donc, c'est cette impression. Cela a été pour moi une leçon. Elle m'a appris quelque chose qui dépasse presque le texte, bien que ce soit un effet d'écriture, quant à un certain épanchement.

* Les dockers d'Italie et de France refusaient de décharger les navires espagnols.

Je m'étais interrogée sur le mystère de ce qui, dans son texte, attache : il y a des points, dans ces textes, qui touchent, et qui, pour moi, se rattachent de toute manière à la *séduction*; ça t'attache très fort, ça te prend, ça t'emporte. Il m'était resté, par exemple, d'un livre une image : il s'agit de *Moderato cantabile* *, l'image de l'échancrure d'un corsage de femme. J'ai projeté un sein – mais je ne sais pas si on le voyait – duquel surgit une fleur. Tout mon regard se greffe là-dessus, et tu atteins la femme, et tu es retenu en elle par cette fleur et par ce sein. Et je me disais : finalement, tout ce livre aura été écrit comme s'il devait aboutir à cette image qui prend. Et, donc, l'espace du livre, qui est en même temps le désert, qui est du sable, qui est de la plage, qui est de la vie désintégrée, nous mène à quelque chose de tout petit, qui en même temps est formidablement valorisé, qui est émis comme ça en corps ou en chair de façon fulgurante. Ce que Marguerite Duras invente, c'est ce que j'appellerai : l'art de la pauvreté. Petit à petit, il y a un tel travail d'abandon des richesses, des monuments, au fur et à mesure qu'on avance dans son œuvre, et je crois qu'elle en est consciente, c'est-à-dire qu'elle dépouille de plus en plus, elle met de moins en moins de décor, d'ameublement, d'objets, et alors c'est tellement pauvre qu'à la fin quelque chose s'inscrit, reste, et puis ramasse, rassemble tout ce qui ne veut pas mourir. C'est comme si tous nos désirs se réinvestissaient sur quelque chose de tout petit qui devient aussi grand que l'amour. Je ne peux pas dire l'univers, mais l'amour. Et cet amour, c'est ce rien qui est tout. Tu ne crois pas que c'est comme ça que ça fonctionne?

M. Foucault : Oui. Je crois que tu as tout à fait raison. Et l'analyse que tu fais là est très belle. On voit assez bien ce qui a porté une œuvre comme celle-là, depuis Blanchot, qui, je pense, a été très important pour elle, et à travers Beckett. Cet art de la pauvreté, ou encore ce qu'on pourrait appeler : la mémoire sans souvenir. Le discours est entièrement chez Blanchot, comme chez Duras, dans la dimension de la mémoire, d'une mémoire qui a été entièrement purifiée de tout souvenir, qui n'est plus qu'une sorte de brouillard, renvoyant perpétuellement à de la mémoire, une mémoire sur de la mémoire, et chaque mémoire effaçant tout souvenir, et cela indéfiniment.

Alors comment une œuvre comme celle-là a-t-elle pu brusquement s'inscrire dans le cinéma, produire une œuvre cinématographique, qui est, je crois, aussi importante que l'œuvre littéraire?

* Duras (M.), *Moderato cantabile*, Paris, Éd. de Minuit, 1958.

Et avec des images et des personnages arriver à cet art de la pauvreté, à cette mémoire sans souvenirs, à cette espèce de dehors qui, finalement, ne se cristallise, en effet, que dans un geste, un regard?

H. Cixous : Je pense que l'autre puissance qu'elle dégage, c'est son rapport au regard. C'est ce qui m'avait arrêtée d'abord dans ma lecture. Je n'ai pas lu Marguerite Duras facilement au départ. Je l'ai lue en résistant, parce que me déplaisait la position dans laquelle elle me mettait. Car la position dans laquelle elle attire, « met » les gens, je ne me résous pas à l'occuper sans un certain déplaisir. Il a fallu que je franchisse ça. Je crois que c'est le rapport au regard. Tu disais : mémoire sans souvenirs. C'est ça. Le travail qu'elle fait, c'est un travail de perte; comme si la perte était inachevable; c'est très paradoxal. Comme si la perte n'était jamais assez perdue, tu as toujours à perdre. C'est toujours dans ce sens que ça va.

Alors, sa mémoire sans souvenirs, oui, c'est comme si la mémoire n'arrivait pas à se présenter, comme si le passé était tellement passé que, pour qu'il y ait souvenir, il faille aller au passé. *Être* passé. Le passé ne revient pas. C'est quelque chose de monstrueux, c'est impossible à penser et c'est pourtant ça, je crois. Et, dans l'image, qu'est-ce que ça donne? Ça donne un regard d'une intensité extrême, parce qu'il n'arrive pas à re-garder. C'est un regard qui n'arrive pas à garder. Tu as partout ces personnages « regardés », ça aussi, c'était l'une des choses qui me gênait, avant que j'aie réussi à accepter ce qu'elle demande : c'est-à-dire la passivité la plus extrême. Ces personnages viennent les uns sur les autres avec le regard qui vient sur l'autre, qui est une demande qui ne demande rien. Elle a des formules très belles qui sont toujours des formules passives : quelqu'un est regardé. « Elle » est regardée, elle ne sait pas qu'elle est regardée. D'une part, le regard vient sur un sujet qui ne reçoit pas le regard, qui est tellement lui-même sans images qu'il n'a pas de quoi refléter un regard. Et, d'autre part, celui qui regarde est également quelqu'un de si pauvre et de si coupé, il voudrait pouvoir attraper comme on fait avec le regard, il voudrait capter. Toujours pareil, c'est ce sable qui coule...

M. Foucault : Est-ce que tu dirais qu'il coule de la même façon dans les films et dans les livres? Dans les livres, c'est une perpétuelle annulation dès que quelque chose, comme une présence, commence à s'esquisser; la présence se cache derrière ses propres gestes, ses propres regards, et elle se dissout; il ne reste plus qu'une espèce d'éclat qui renvoie à un autre éclat, et le moindre appel au souvenir a été annulé. Et puis dans les films, au contraire, il me semble que c'est des surgissements. Des surgissements sans qu'il y

ait jamais aucune présence, mais c'est le surgissement d'un geste, le surgissement d'un œil, c'est un personnage qui sort de la brume; je pense à Francis Bacon. Il me semble que ses films sont un peu apparentés à Bacon comme ses romans à Blanchot : d'un côté, l'annulation; de l'autre, le surgissement.

H. Cixous : D'ailleurs, ça va ensemble. Quant aux films, je n'en ai vu que deux. J'ai vu *Détruire dit-elle* * et *India Song* **, qui sont très différents.

M. Foucault : Parle-moi d'*India Song*. Je ne l'ai pas vu.

H. Cixous : J'ai adoré ce film et cependant je sens qu'il m'a traversée. Ce qu'il me reste d'*India Song*? *India Song* est un film qui a une dimension tout à fait singulière, même pour Marguerite Duras, parce que c'est un film où il y a une jouissance absolument intense. Marguerite Duras a réussi à faire un coup fabuleux pour tout être humain, c'est-à-dire à mettre en scène ce que je considère comme son fantasme fondamental. Elle s'est donné à elle-même à voir ce qu'elle a toujours regardé sans arriver à le garder. Il y a une chose dont on n'a pas parlé, et qui m'importe beaucoup, c'est que tout ce qu'écrit Marguerite Duras, et qui est tellement le dépouillement, qui est tellement justement la perte, est en même temps fantastiquement érotique, parce que Marguerite Duras, c'est quelqu'un qui est fasciné. Je ne peux pas m'empêcher de dire « elle », parce que c'est elle qui pousse. La fascination, ça va avec la pauvreté. Elle est fascinée, elle est comme attrapée par quelque chose, dans quelqu'un, d'absolument énigmatique et qui fait que tout le reste du monde tombe en poussière. Il ne reste plus rien.

Ça pourrait être une fascination religieuse; d'ailleurs, il y a une dimension religieuse chez elle; seulement, ce qui la fascine, on le découvre peu à peu, je crois qu'elle-même le découvre ou fait découvrir, c'est un mélange d'érotisme qui touche à la chair de la femme – ça passe vraiment par ce qu'il peut y avoir de bouleversant et de beau dans quelque chose de la femme qui est indéfinissable – et puis de mort. Et ça se confond. Donc, ça se perd à nouveau. Comme si la mort enveloppait la vie, la beauté, avec la terrible tendresse de l'amour. Comme si la mort *aimait* la vie.

India Song, c'est comme si elle se voyait, comme on se donne, c'est comme si elle se « la » voyait enfin celle qui l'a toujours fascinée. Et c'est une sorte de soleil très noir : au centre, il y a la fameuse dame, celle qui draine tous les désirs dans tous les livres. De texte

* 1969.
** 1975.

en texte, ça s'engouffre, il y a un gouffre. C'est un corps de femme qui ne se connaît pas lui-même, mais qui sait quelque chose dans le noir, qui sait le noir, qui sait la mort. Elle est là, elle est incarnée, et à nouveau il y a ce soleil à l'envers, puisque tous les rayons qui sont des rayons mâles viennent se greffer sur ce gouffre qu'elle est, rayonnent vers elle. Évidemment, le film déplace l'impact des livres, puisque, là, il y a des visages. Tu ne peux pas ne pas les voir. Alors que dans les livres ils sont toujours indiqués comme non visibles, comme éparpillés, déjà.

M. Foucault : Oui, c'est ça. Alors que la visibilité des films n'est tout de même pas celle d'une présence. Je ne sais pas si Lonsdale joue dans ce film. J'imagine, car c'est tellement un acteur pour Marguerite Duras. Il a en lui une espèce d'épaisseur de brouillard. On ne sait pas quelle forme il a. On ne sait pas quel visage il a. Est-ce que Lonsdale a un nez, est-ce que Lonsdale a un menton? Est-ce qu'il a un sourire? Tout ça, je n'en sais rigoureusement rien. Il est épais et massif comme un brouillard sans forme, et puis de là surgissent ces sortes de vrombissements qui viennent on ne sait d'où, et qui sont sa voix, ou encore ses gestes qui ne sont accrochés nulle part, qui traversent l'écran et qui viennent jusqu'à vous. Une espèce de troisième dimension, où il n'y aurait plus que la troisième dimension et pas les deux autres pour l'appuyer, de sorte que c'est toujours en avant, c'est toujours entre l'écran et vous, ce n'est jamais ni sur ni dans l'écran. C'est ça, Lonsdale. Il me semble que Lonsdale fait absolument corps avec le texte de Duras, ou plutôt avec ce mélange texte/image.

H. Cixous : Il est en effet lui-même (en) personne. Il est l'incertitude en personne; du moins, l'incertain en personne. L'incertitude, c'est déjà beaucoup trop. Et, en effet, il est là. Il est admirable comme perdu, comme il est perdu.

M. Foucault : Il est à la fois coton et plomb.

H. Cixous : Et il a sa voix. Et il est doué de voix. C'est très important, c'est comme s'il y avait un déplacement d'accent. Ce qui dans le livre est regard, regard coupé toujours, un regard qui n'arrive pas, dans le film, c'est voix, puisque finalement *India Song*, c'est *song*, c'est chant.

Quand on voit *India Song*, on se dit que le visuel qui est très beau, très érotique, en même temps très flou, qui est justement parfaitement séducteur, puisqu'il est là sans être là, est entièrement lové dans une trame de voix permanente.

Elle a admirablement travaillé les voix, et ce sont ces fameuses voix errantes, ces voix qui sont sans corps. Il y a des corps sans voix et des voix sans corps. Les voix sont comme des oiseaux qui viennent comme ça constamment autour, qui sont très belles, très travaillées, ce sont des voix très douces, des voix de femmes comme un chœur, mais comme un antichœur, c'est-à-dire, ce sont des voix qui volettent, qui viennent d'ailleurs, et cet ailleurs, c'est évidemment le temps. Mais un temps qui est irrepérable, si bien que, si on n'est pas très attentif, il se produit ce phénomène de confusion *entre* la voix : puisqu'elle retentit maintenant, elle apparaît comme présente et, en réalité, elle est une voix du passé, c'est-à-dire qui raconte, qui ramène. Les voix prennent ce que tu vois et le renvoient dans un passé qui lui-même reste l'indéterminé.

M. Foucault : Là, on retrouve quelque chose qui était très fort dans les romans de Duras, c'est ce qu'on appelle traditionnellement le dialogue. Dans les romans de Marguerite Duras, ils n'ont pas du tout la même position, la même stature, le même type d'insertion que dans un roman traditionnel, car le dialogue n'est pas pris dans l'intrigue, il ne vient pas rompre le récit, il est dans une position toujours très incertaine, le traversant, le démentant, arrivant d'en deçà ou d'au-delà. Il n'est absolument pas à la même hauteur que le texte et il produit un effet de brume et de flottement tout autour de ce qui est non dialogué et de ce qui a l'air d'être dit par l'auteur.

H. Cixous : C'est tout à fait vrai. Ça vient des enjeux ou des affects de ses textes, puisque, finalement, ce qui est poussé, ce qui est soupiré à travers tous ces textes, c'est qu'on parle *à partir de*... Ce problème du temps, mémoire, passé, etc., et puis *à partir d'un désespoir* absolument infini, épouvantable, qui est en même temps un désespoir coupé, c'est-à-dire un désespoir qui ne peut même pas s'appeler désespoir, car il serait déjà en train d'être récupéré, il y aurait déjà un travail de deuil. Il n'y a pas même de possibilité, ou de volonté, de faire du travail de deuil. Donc, à la place des dialogues qu'on trouverait dans n'importe quel roman, il y a des échanges. C'est ça, d'ailleurs, l'amour : que, malgré tout, ils arrivent à échanger quelque part. Et ces échanges se font à partir de leur fonds commun de malheur. Et puis à partir toujours de leur rapport à la mort, qui, dirait-on, les appelle. Dans presque tous les textes, parce qu'il y en a un qui échappe à ça. J'avance cela un peu de façon aventureuse : il me semble qu'il y a un texte qui ne conduit pas à la plage du sans fin où tout le monde s'abîme, c'est *Détruire dit-elle*. Là, il y a au contraire comme une sorte de gaieté qui se dégage, une gaieté sur fond de violence, bien sûr, mais entre les trois êtres étranges qui se maintiennent au-dessus des autres pendant tout le

temps, qui sont actifs, alors que les autres sont passifs ou dépassés, c'est-à-dire la trinité que représentent Stein et Thor et Alissa, il y a quelque chose qui communique, qui circule tout le temps, et qui triomphe. Il y a du rire, et cela se termine par la phrase « dit-elle », cela se termine par du rire et de la musique.

M. Foucault : Tu as l'impression que ça, c'est quelque chose d'unique dans l'œuvre de Marguerite Duras.

Cette espèce de rire, on ne peut pas dire gaieté, comment qualifier cette espèce de pétillement qui court? parce que tu parlais d'échange tout à l'heure, j'ai un tout petit peu tiqué sur le mot « échange », car il n'y a aucune réciprocité, ça circule. C'est plutôt une sorte de jeu de furet, mais un jeu où le furet aurait aussi son autonomie, on le passe volontairement à l'autre, et l'autre le reçoit, il est bien obligé de le recevoir, mais il arrive aussi que, dans le jeu de Marguerite Duras, le furet saute spontanément d'une main dans l'autre sans que ni l'un ni l'autre ne soient responsables. En tout cas, ça circule. Il y a des ruses du furet, il y a des ruses des gens avec le furet. Il y a une perpétuelle ironie, une drôlerie qui, sur ce fond de ce que, je crois, tu as raison d'appeler le désespoir, fait tout de même scintiller les textes, les sourires, les gestes, ça miroite un peu comme une mer.

H. Cixous : On pourrait dire ça de *Détruire dit-elle*, où il y a une ironie terrible. Les autres, je ne les lis pas avec du drôle, mais, enfin, c'est peut-être moi qui manque quelque chose. Je les lis comme une sorte de chant de la mélancolie, de chant de la mort. S'il y a du drôle, c'est par *épisodes*, mais c'est du latéral. Tout ce qui est le social, tout ce qui est le socioculturel, ces scènes extraordinaires, qui sont vraiment « croquées », d'ambassade, de cocktails, que tu as en trois signifiants toc, du toc... Mais ce qui passe par les êtres, par ce qu'il reste de ces êtres, je n'y vois rien de drôle. J'y vois quelque chose qui n'est pas fermé, j'y vois une sorte de générosité infinie. Infinie, parce que tout le monde est reçu au niveau de la pauvreté, tout ce qui a tout perdu est reçu. Ça ne se ferme pas, ça s'ouvre à l'infini, mais à l'infini de la douleur.

M. Foucault : « Drôle », tu sais, j'ai hésité sur le mot. Je ne veux pas le défendre. Ce n'est, pour moi, pas incompatible ni avec « douleur », en effet, ni même avec l'histoire, enfin, certainement pas avec « souffrance ». Il y a une drôlerie de la douleur, il y a une drôlerie de la souffrance, une drôlerie de la mort. Drôle, tu sais, au sens de quelque chose d'étrange, de vif, d'insaisissable. « C'est drôle », inquiétant.

H. Cixous : C'est ta sensibilité qui perçoit ça, je le perçois comme

horreur. C'est peut-être parce que je me sens profondément menacée par les textes de Marguerite Duras. « Je ne veux pas de ça », me dis-je. Je ne veux pas qu'il y ait des gens comme ça. Pour moi, ce qui est marqué là, c'est l'impuissance. Une impuissance qui n'est rachetée – bien qu'il ne s'agisse pas de rachat –, qui ne m'est rendue, personnellement, tolérable que parce qu'elle est humble, qu'elle déploie en même temps une quantité d'amour extraordinaire. C'est ça qui est beau.

Tout à l'heure, tu disais : le mot « échange » n'est pas bon, c'est vrai. C'est que, dans la pauvreté de la langue aussi, ils se *touchent*. Qui? Ils? Ces êtres humains, ces errants qui, à travers une terre très vaste, se touchent. Se caressent, s'effleurent. C'est bouleversant. Ce que j'aime chez elle, c'est que ce rapport de tact existe tout le temps.

Voilà ce que je vois dans *India Song*. Anne-Marie Stretter, je crois me rappeler qu'elle jouait du piano quand elle était jeune, enfin qu'elle faisait de la musique. Et puis elle n'en fait plus et, en même temps, elle est entourée par ces hommes, je ne sais plus combien il y en a. Enfin, ils sont plusieurs. Et tous s'engouffrent en elle qui n'est pas un gouffre mortel parce qu'elle ne veut pas de mal, parce qu'elle ne prend pas. Et, en même temps, sans appeler, elle appelle, parce qu'elle est justement celle qui a renoncé à tout, alors qu'eux n'ont pas encore renoncé à tout puisqu'ils veulent : *elle*, ils tiennent à elle et elle ne tient à rien. Et par elle, ils touchent au rien. Ce que je veux dire, en quoi c'est ouvert, ce qui passe et qu'est-ce que cela signifie, c'est qu'elle est *quelqu'un qui ne fait plus de musique*, c'est-à-dire qui ne se donne plus à elle-même ce que la musique te donne, qui ne se donne plus le plaisir de la musique, qui ne se donne plus la voix. *Elle a fait silence*, et, parce qu'elle a fait silence, elle est quelqu'un qui arrive à écouter les autres. Il y a en elle l'espace, l'ouverture qui fait qu'elle peut entendre les autres, soit se taire, soit hurler, comme le vice-consul qui hurle. Il y en a qui hurlent, il y en a qui ne disent rien. Elle entend la parole, elle entend le désir des autres, elle entend le malheur des autres. Et c'est ça, finalement, sa force d'amour.

Elle a une écoute (évidemment pas l'écoute de la psychanalyse, pas l'écoute qui fait mur et qui te renvoie et tu t'entends. On ne t'écoute pas, tu t'entends. Je dis peut-être une chose fausse).

Elle est comme la mer dans laquelle elle va ensuite se perdre, c'est l'infini. On lance quelque chose. Elle reçoit. Son corps est comme le seuil de l'infini, on sent que ce quelque chose est reçu parce qu'il traverse une chair qu'on peut toucher, et ensuite ça passe

à l'infini. C'est ça le désespoir : tu passes par l'amour et tu tombes dans la mort. Marguerite Duras est quelqu'un qui a un inconscient d'une force extrême. C'est une « aveugle ». Ça m'a toujours beaucoup fascinée, je crois qui je vois. Je crois Marguerite Duras comme elle se présente à moi. Elle ne « voit » rien, et d'ailleurs, quand elle ne voit pas les visages, je crois que c'est vraiment parce qu'elle ne voit pas, et, en même temps, il y a quelqu'un en elle qui voit. Il faut voir comment elle voit. Je n'arrive pas à faire la part du conscient et de l'inconscient dans Duras. Je ne sais pas où ça se passe. J'admire chez elle justement le fait qu'elle est tellement aveugle finalement que tout est toujours découvert brusquement. Tout d'un coup, elle *voit*, alors que cela a toujours été là. Et c'est ce « tout d'un coup » qui lui permet d'écrire.

M. Foucault : Quelque chose apparaît dans ses livres, parce qu'elle l'a vu, ou parce qu'elle le touche? Je crois que c'est indécidable. Et là, elle est arrivée à définir une sorte de plan séquent entre le visible et le tactile qui est assez stupéfiant.

H. Cixous : Je crois que cela se passe là où c'est coupé justement. Parce que c'est toujours coupé. Et la coupure du regard, c'est le plan, si tu veux, où le regard, en effet, est interrompu par le toucher.

M. Foucault : Tout à l'heure, tu disais qu'au fond elle était aveugle, je crois que c'est profondément vrai. Elle est aveugle, presque au sens technique du terme, c'est-à-dire que vraiment le toucher s'inscrit dans une espèce de visibilité possible, ou encore ses possibilités de regard sont le toucher. Et un aveugle, je ne veux pas dire qu'il substitue le toucher au regard, il voit avec son toucher, et ce qu'il touche produit du visible. Et je me demande si ce n'est pas ce profond aveuglement-là qui est à l'œuvre dans ce qu'elle fait.

H. Cixous : Et qui est vraiment son incalculable.

M. Foucault : Ça recoupe aussi peut-être ce qu'on peut dire à propos de l'extérieur. C'est vrai que, d'une part, on n'est jamais à l'intérieur ni des personnages ni même de ce qui se passe entre eux, et, pourtant, il y a toujours, par rapport à eux, un autre extérieur. La mendiante, par exemple. Qui sont ces cris, qui sont ces choses qui passent et qui sont fortement indiqués comme étant de l'extérieur et qui ont par là un certain effet sur les personnages? C'est aussi ce qui se déroule entre eux. De sorte qu'il y a trois extérieurs : celui dans lequel on se trouve, celui qui est défini comme étant le lieu des personnages, et puis ce troisième extérieur, avec leur interférence. Or l'aveugle, c'est celui qui est toujours à l'extérieur de tout. Il n'a pas les yeux fermés; au contraire, il est celui qui n'a pas d'intérieur.

H. Cixous : Et alors là où ça rentre, et où cela commence quand même – parce que, d'une certaine manière, elle maîtrise de façon étonnante, d'une façon dont on ne peut absolument pas savoir la source. Où est la maîtrise? –, ça, ça rentre par la voix. C'est que là où on entend, et elle a de l'oreille, si son regard est coupé, elle a de l'oreille, alors c'est là que ça revient, c'est-à-dire que ce qui est dehors rentre, la voix est justement ce qui pénètre.

160 *Asiles. Sexualité. Prisons*

« Hospícios. Sexualidade. Prisoẽs » (« Asiles. Sexualité. Prisons »; entretien avec M. Almeida, R. Chneiderman, M. Faerman, R. Moreno, M. Taffarel-Faerman; propos recueillis à São Paulo par C. Bojunga; trad. P. W. Prado Jr.), *Revista Versus*, n° 1, octobre 1975, pp. 30-33. (M. Foucault donnait alors une série de conférences sur « La psychiatrisation et l'anti-psychiatrie » à l'université de São Paulo.)

– Quand et comment avez-vous commencé à vous intéresser au problème de la répression : asiles, sexualité, prisons?

– Cela a dû être lorsque j'ai commencé à travailler dans un hôpital psychiatrique, en 1953-1955, où je faisais des études de psychologie. Cela a été une double chance : celle de ne connaître l'hôpital psychiatrique ni comme malade ni comme médecin. N'étant pas médecin, je ne détenais pas de privilèges ni n'exerçais des pouvoirs. J'étais un individu « mixte », douteux, sans statut défini, ce qui me permettait de circuler à mon aise et de voir les choses avec plus de naïveté. Ce fut le point de départ biographique. L'anecdote. Ce que j'ai essayé d'expliquer dans ma leçon à l'université de São Paulo, c'est que, depuis la fin du nazisme et du stalinisme, le problème du fonctionnement du pouvoir à l'intérieur des sociétés capitaliste et socialiste est posé. Et quand je mentionne le fonctionnement du pouvoir, je ne me réfère pas seulement au problème de l'appareil d'État, de la classe dirigeante, des castes hégémoniques..., mais à toute cette série de pouvoirs de plus en plus ténus, microscopiques, qui sont exercés sur les individus dans leurs comportements quotidiens et jusque dans leurs propres corps. Nous vivons immergés dans le filet politique du pouvoir, et c'est ce pouvoir qui est en question. Je pense que, depuis la fin du nazisme et du stalinisme, tout le monde se pose ce problème. C'est le grand problème contemporain.

J'aimerais ajouter que, par rapport à ce problème, il y a deux

façons de penser et de chercher, deux façons intéressantes, mais dont je me sépare entièrement. La première est une certaine conception marxiste, orthodoxe ou traditionnelle, qui est prête à considérer ces problèmes pour les réintégrer ensuite dans la vieille question de l'appareil d'État. C'est la tentative d'Althusser, avec sa notion d'« appareil idéologique d'État ». La seconde est le courant structuraliste, linguistique, sémiologique, qui consiste à réduire ce problème à la systématicité au niveau du signifiant. Ce sont deux façons, une marxiste et l'autre universitaire, de réduire cet ensemble de problèmes concrets qui ont surgi après la Seconde Guerre.

– Dans vos travaux, la répression, dans ses divers niveaux de manifestation, s'exerce toujours de façon mystificatrice. Elle a besoin de mystification. Le travail de l'intellectuel serait de découvrir ce que cache la mystification du pouvoir..., c'est cela?

– Oui... c'est ce qui s'est passé depuis quelques années. Le rôle de l'intellectuel consiste, depuis un certain temps déjà, à rendre visibles les mécanismes de pouvoir répressif qui sont exercés de manière dissimulée. À montrer que l'école n'est pas seulement une manière d'apprendre à lire et à écrire et de communiquer le savoir, mais aussi une façon d'imposer. Il en va de même par rapport à la psychiatrie, qui a été le premier des domaines dans lesquels nous avons essayé de diagnostiquer cette imposition. L'appareil psychiatrique n'a pas été fait pour guérir, mais pour exercer un pouvoir déterminé sur une certaine catégorie d'individus. Mais l'analyse ne doit pas s'arrêter là. Elle doit montrer que le pouvoir est encore plus perfide que cela. Qu'il ne consiste pas seulement à réprimer – à empêcher, à opposer des obstacles, à punir –, mais qu'il pénètre encore plus profondément que cela, en créant le désir, en provoquant le plaisir, en produisant le savoir. De sorte qu'il est très difficile de se délivrer du pouvoir, car, si le pouvoir n'avait pour fonction que d'exclure, d'empêcher ou de punir, comme un surmoi freudien, une prise de conscience serait suffisante pour supprimer ses effets, ou encore pour le subvertir. Je pense que le pouvoir ne se contente pas de fonctionner comme un surmoi freudien. Il ne se limite pas à réprimer, à borner l'accès à la réalité, à empêcher la formulation d'un discours : le pouvoir travaille le corps, pénètre le comportement, s'entremêle avec le désir et le plaisir, et c'est dans ce travail qu'il faut le surprendre, et cette analyse, qui est difficile, est ce qu'il faut faire.

– Alors, le pouvoir est plus puissant que ce qu'on imaginait?

– C'est ce que je pense, et les gens qui travaillent dans le même sens que moi aussi : nous essayons de faire une analyse du pouvoir plus subtile que ce qui a été réalisé jusqu'aujourd'hui. D'une façon générale, je dirais que l'antipsychiatrie de Laing et de Cooper, entre 1955 et 1960, marque le début de cette analyse critique et politique des phénomènes du pouvoir. Je pense que, jusqu'à 1970-1975, des analyses du pouvoir, des analyses critiques, en même temps théoriques et pratiques, ont tourné essentiellement autour de la notion de répression. Dénoncer le pouvoir répressif, le rendre visible, lutter contre lui. Mais, à la suite des changements opérés en 1968, il faut l'aborder dans un autre registre; nous n'avancerions pas si nous continuions à poser le problème dans ces termes : il nous faut poursuivre cette analyse théorique et politique du pouvoir, mais d'une autre manière.

– Dans quelle mesure Cooper et Laing ont-ils donné une contribution originale à la psychiatrie?

– Laing et Cooper ont introduit une nouvelle manière de se mettre en rapport avec la folie, qui n'est plus une manière psychiatrique et médicale. L'idée que la folie est une maladie est une idée historiquement récente. Le fou n'avait pas le statut de malade jusqu'au XVIII[e] siècle environ. Et, quand il est devenu malade vers cette époque, il y a eu une prise du pouvoir médical sur la folie, et une série de phénomènes ont été mis en rapport avec elle : essentiellement, les anomalies du comportement, les anomalies sexuelles, etc. Ce que Laing, Cooper, Bettelheim ont fait, ce que Szasz a fait, à sa manière, c'est de cesser d'aborder de manière médicale ces phénomènes d'irrégularité dans le comportement. Être fou pour Laing et Cooper, ce n'est pas une façon d'être malade. Par rapport à la psychiatrie, cela a signifié une rupture très importante.

– Cette idée n'est-elle pas contenue dans votre Histoire de la folie à l'âge classique*?*

– Non, non. Lorsque j'ai écrit l'*Histoire de la folie*, je ne connaissais pas l'œuvre de Laing et de Cooper. Et ils ne connaissaient pas mon travail. Mon livre a été publié en France en 1960. Les premiers livres de Laing et de Cooper ont dû paraître en 1958-1959, et c'est Cooper qui a traduit mon livre en anglais. Ce sont des travaux contemporains, mais nous nous ignorions mutuellement. C'est intéressant : Szasz et Bettelheim travaillaient aux États-Unis, Laing et Cooper en Grande-Bretagne, Basaglia en Italie; tous, ils ont développé leurs travaux en fonction de leurs pratiques médicales respectives. En France, ce n'est pas un médecin qui a réalisé ce travail, mais un historien comme moi. Il serait intéressant de savoir pourquoi l'antipsychiatrie n'a été reprise par les médecins français

qu'ultérieurement. Mais, depuis 1960, il y a eu ce phénomène de gens, qui ne se connaissaient pas les uns les autres, travaillant dans le même sens.

– Pourquoi y a-t-il eu cette convergence internationale dans le sens de reconsidérer le phénomène de la folie ?

– À propos de divers phénomènes, nous pourrions poser la même question. Par exemple, le mouvement étudiant dans le monde. Entre les étudiants de Nanterre et ceux de Berkeley en 1968, il n'y a eu aucune liaison. J'étais cette année-là à Tunis, et il arriva qu'au mois de mars il y a eu un mouvement de contestation et de lutte étudiante qui a été brutalement réprimé. Avec une violence supérieure à celle qui avait été employée dans d'autres endroits – quelques personnes ont même pris quinze ans de prison pour avoir fait une grève d'un jour. Il en va de même dans d'autres pays, en Allemagne fédérale, etc. ; des mouvements sans aucune communication explicite, sans qu'on puisse dire qu'untel s'est déplacé de tel à tel endroit. C'est quelque chose de semblable qui s'est passé dans les prisons. En Europe et aux États-Unis, dans l'espace de six mois, les rébellions se sont propagées comme des feux d'artifice : Attica, Nancy, Toul, Milan... Or, entre deux prisons, les communications sont modestes. Certainement, le problème des pouvoirs et du fonctionnement des pouvoirs à l'intérieur de la société est le problème de notre génération.

– Comment a été votre dernier voyage en Espagne * ?

– Il n'est pas nécessaire d'être un spécialiste du problème des prisons pour, je ne dis pas : analyser ce qui se passe en Espagne, mais au moins pour réagir contre ce qui arrive là-bas. Les événements sont connus : ce fut vraiment un enlèvement et une exécution d'otages. Les procès instaurés au cours des dernières semaines et qui se sont clos avec onze condamnations à mort, dont cinq ont été exécutées, ont été des procès organisés dans des conditions totalement inadmissibles. Sans aucune preuve de culpabilité, ces personnes ont été condamnées. Sans avocats, car les avocats ont été expulsés, ayant été remplacés par d'autres avocats qui eux aussi ont été expulsés... et qui ont fini par être remplacés par des officiers de l'armée, nommés avocats de la défense. Il n'y avait pas de preuves – il y avait même des preuves négatives – que l'un des accusés ne se trouvait pas sur le lieu de l' « attentat » pour lequel il a été condamné. Toutes ces personnes ont été condamnées à mort, et cinq d'entre elles ont été exécutées uniquement pour faire pression sur les groupes politiques

* Voir *supra* n° 158.

auxquels elles appartenaient. C'est une manière de dire : il est clair qu'ils ne sont pas coupables, mais nous allons tuer cinq parmi les onze. Et si les attentats continuent, si la lutte politique continue, nous tuerons tous les quatre que nous gardons en prison. À vrai dire, ce fut un enlèvement suivi de mort, comme même les groupes les plus extrémistes et violents n'en pratiquent pas.

– Et les conséquences en Espagne ?

– Nous n'avons pas eu beaucoup de temps pour nous en apercevoir. Mais, ce qui nous a effrayés, c'est de sentir la présence du fascisme. Nous avions des souvenirs d'enfance de la France sous l'occupation allemande, mais, depuis, nous avions perdu le contact avec cette présence. Mais, là, nous l'avons sentie. Nous avons été arrêtés par la police espagnole dans le hall de l'hôtel, au moment où nous accordions un entretien collectif à la presse étrangère. Il y avait beaucoup d'Espagnols qui étaient là pour d'autres raisons – causant avec des amis, flirtant, etc. –, et, ce qui nous a frappés, c'est que, au moment où la police est arrivée, les Espagnols ont cessé de nous voir. Rien n'était en train de se passer pour eux, à côté d'eux. Et il y avait une cinquantaine de policiers en uniforme : une scène nullement habituelle dans un hall d'hôtel. Les journalistes sont sortis menottes aux mains, et nous avons été emmenés dans des fourgons blindés jusqu'à l'aéroport. Sur la place d'Espagne, nous avons vu une foule qui accompagnait la scène. Et, là, nous avons retrouvé ce spectacle que nous avions déjà connu pendant l'occupation allemande : le silence de la foule qui voit et ne dit rien. Nous avons senti la sympathie qu'ils éprouvaient pour nous, de l'autre côté de la barrière des gardiens et des flics. Des gens qui reconnaissaient une scène familière et qui se disent : encore des gens emprisonnés. Des gens qui constatent encore une fois les mêmes rituels, depuis si longtemps. C'est pathétique : la présence du fascisme inscrite dans le corps et dans le comportement des personnes qui le subissent.

– Comment voyez-vous le rapport entre votre travail intellectuel – sur la psychiatrie, les prisons, les écoles, etc. – et la pratique de la société ?

– Notre travail est à son début. Il y a dix ans, nous avons fait une dénonciation violente, brutale, et même grossière, de ce qui se passait dans ces institutions. Je crois que cela a été nécessaire. Nous ne pouvions pas continuer de nous contenter de projets de réforme, de tentatives d'atténuation, de programmes de perfectionnement. Cela ne menait à rien. Il a fallu placer le débat au niveau politique, destituant les psychiatres et les médecins du droit de proposer seule-

ment les réformes qui leur convenaient, et liant cela à un autre type de critique et de dénonciation de ce qui se passait dans les écoles, dans d'autres hôpitaux, dans les prisons. Il a fallu montrer comment se formaient ces centres de pouvoir et les attaquer, non pas à travers une critique spéculative, mais par une organisation politique réelle, créer des groupes qui, à l'intérieur des asiles, questionnent certaines formes de discipline et d'exercice du pouvoir. Bien. Mais cela ne résout pas une série de problèmes qui continuent à se poser : beaucoup de gens n'arrivent pas à travailler, beaucoup de gens n'arrivent pas à maintenir une vie sexuelle. La critique opérée par l'antipsychiatrie ne va pas résoudre ce problème. Mais l'essentiel est que ces problèmes ne sont plus réinvestis par le pouvoir médical qui, en leur attribuant un statut, les neutralise. Il existe actuellement en France des groupes de malades, comme ils étaient appelés – le terme est équivoque, disons : des gens qui ont des difficultés, des problèmes –, qui forment de petites communautés, qui essaient de résoudre leurs problèmes en s'appuyant les uns sur les autres, en faisant appel à des personnes de l'extérieur, qui sont des « régulateurs ». Ils sont des autogestionnaires de leurs propres problèmes.

– *Que pensez-vous de la psychothérapie, d'une manière générale ?*

– Il est difficile d'y répondre pour deux raisons. La psychothérapie embrasse un nombre tel de pratiques différentes, dont les unes ne sont que du charlatanisme, d'autres, l'application du pouvoir psychiatrique plus traditionnel au niveau de la clientèle privée. La gamme est énorme. Il existe même des choses très intéressantes. Je ne peux pas prendre parti sur cette question. En outre, je crois que les intellectuels ne doivent pas recommencer à jouer le rôle qu'ils s'attribuaient pendant longtemps, et qui est celui de législateur moral, celui d'être la bonne et la mauvaise conscience dans tous les domaines. Le rôle de l'intellectuel est celui de se lier aux personnes qui sont concernées par le sujet qui l'intéresse. Donc, je me refuse à prendre position ou à émettre des idées générales sur des domaines auxquels je ne suis pas lié. J'ai passé des jours et des jours, pendant plusieurs années, dans des hôpitaux psychiatriques. J'ai été dans une prison pendant quelques mois * et, pendant quelques années, j'ai participé à des groupes d'ex-prisonniers ou de familles de prisonniers. Avec la psychothérapie, je n'ai pas de contacts précis.

– *Avez-vous déjà été psychanalysé ?*

– J'en ai tâté deux fois, et j'ai fini par abandonner trois ou quatre mois après, totalement ennuyé...

* Pour accompagner la psychologue de la prison de Fresnes, dans les années 1950.

– *Quel type d'analyse ?*

– L'analyse freudienne la plus traditionnelle qui soit.

– *Y a-t-il longtemps de cela ?*

– Quand j'étais étudiant ; et, la deuxième fois, quelque dix ans plus tard.

– *La psychanalyse en France est très répandue, n'est-ce pas ?*

– Je ne saurais pas répondre en des termes quantitatifs. Mais je peux dire que, jusqu'au livre de Deleuze *(L'Anti-Œdipe)* *, il n'y avait pas d'intellectuel français d'une certaine envergure qui n'eût été psychanalysé. Il y avait deux activités absolument fondamentales : qui n'était pas en train d'écrire un livre et qui n'était pas en train de bavarder chez son psychanalyste n'avait pas de place dans le monde parisien. Il y a eu une brusque et saine réaction à cela.

– *Comment ?*

– Le livre de Deleuze est la critique la plus radicale de la psychanalyse qui ait jamais été faite. Une critique qui n'est pas faite du point de vue de la droite, d'une psychiatrie traditionnelle, au nom du bon sens, au nom – comme ce fut le cas de la critique de Sartre – de la conscience, de la conscience cartésienne. Au nom d'une conception extrêmement traditionnelle du sujet. Deleuze l'a faite au nom de quelque chose de nouveau. Et avec assez de vigueur, ce qui a provoqué un dégoût physique et politique de la psychanalyse.

– *Le Mouvement français de libération des femmes a questionné la psychanalyse...*

– Oui, à cause du caractère masculin, phallocentrique de la pratique psychanalytique.

– *Et votre critique à propos de la sexualité ?*

– Pendant dix ou quinze ans, on a fait usage, de façon un peu grossière, de la notion de répression, du pouvoir comme quelque chose de répressif. Une analyse plus raffinée démontre que ce qui réprime est autre chose, que la répression a des effets en même temps très positifs et très difficiles à éclairer. Prenons l'exemple de la sexualité infantile, plus précisément de l'interdiction de la masturbation, un phénomène extraordinaire, car il est apparu brusquement et récemment : 1710 en Grande-Bretagne, 1743 en Allemagne, 1760 en France. Une interdiction fondée sur un impératif généralisé, une alarme de la première moitié du XVIII[e] siècle. Il suffit

* Deleuze (G.) et Guattari (F.), *Capitalisme et Schizophrénie*, t. I : *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éd. de Minuit, 1972.

de regarder les choses de près pour remarquer que, dans la société, il n'y a pas eu l'interdiction de l'inceste, mais celle de la masturbation. Non pas le rapport avec l'autre, mais le rapport avec son propre corps. Le pouvoir politique ne s'est pas interposé entre l'enfant et ses parents, entre l'enfant et sa mère, en lui disant : tu ne la toucheras point. Non, le pouvoir politique a agi d'une manière plus proche, au-dedans de l'individu lui-même, en lui disant qu'il ne devra pas se toucher. Il est curieux de voir, dans les textes de cette époque, les derniers textes chrétiens qui relèvent de la « direction de conscience » du XVIIIe siècle, que le problème du rapport à son propre corps est un problème fondamental. Fait apparemment négatif et répressif, il constitue peu à peu, à vrai dire, la modalité spécifique de la sexualité infantile. Et si la sexualité infantile a assumé l'aspect qu'elle offre actuellement, cela est dû au pouvoir qui l'a contrôlée à travers la masturbation, un pouvoir qui ne semble pas seulement être fait d'interdits. Le travail du pouvoir politique sur le corps de l'enfant, et à l'intérieur de sa propre famille, dans ses rapports aux parents, c'est ce que je me suis proposé d'analyser. La notion d'interdit et de loi répressive m'a semblé excessivement schématique pour expliquer ce qui s'est passé.

– *Y a-t-il une différence quelconque entre l'homme et la femme dans cette question de la répression de la masturbation ? La clitoridectomie n'a-t-elle pas été une pratique plus radicale ?*

– Il y a déjà un an que ce problème me préoccupe. Et, l'année dernière, lorsqu'une jeune fille m'a posé ce problème, je lui ai répondu que je n'y voyais aucune différence. Et celle qui existe ne me semble pas fondamentale. En tant que forme répressive, la clitoridectomie a été amplement utilisée en Europe contre la masturbation féminine. Mais, autour de cette même époque, un peu avant même, une série de mesures chirurgicales et médicales [ont été mises en pratique sur] * les garçons. On ne pouvait pas arriver à la castration (il fallait préserver l'espèce), mais les tortures étaient effrayantes : cautérisation du canal de l'urètre, etc.

– *Quand cela ?*

– Pratiquement pendant tout le XIXe siècle. Le médecin de Napoléon injectait dans le pénis des garçons qui se masturbaient (probablement dans les organes sexuels féminins aussi) une solution de bicarbonate de sodium. Et, comme il a remarqué que cela brûlait le tissu interne de la vessie, il faisait un tourniquet sur le pénis. Ces divers types de répression ont varié avec les décennies, mais je ne

* À cet endroit, le texte était tronqué *(N.d.T.)*.

Michel Foucault, Dits et écrits 1975

peux pas dire que j'ai trouvé de différences fondamentales en ce qui concerne la femme ou l'homme. Mais je suis un homme.

– *Quelles sont les raisons de la répression sexuelle ?*

– Je pense que la réponse de Reich – la répression sexuelle pour constituer le corps humain comme force de travail –, quoiqu'elle puisse être globalement correcte, n'explique pas tout. Cela ne correspond pas à la véritable [raison] * ; la campagne contre la masturbation, à laquelle nous avons fait référence, a commencé par rapport aux enfants : des gens qui ne constituent pas encore une force de travail. Et elle a été une campagne qui s'est exercée à l'intérieur de la bourgeoisie, une campagne que la bourgeoisie a exercée contre elle-même. Le corps de l'ouvrier n'était pas mis en question. Dans le cas de l'ouvrier, on a fait très attention à l'inceste. Je n'ai pas encore réussi à formuler une réponse à ce problème, mais il est certain que, pendant longtemps, on a cru qu'une certaine régularité sexuelle était absolument indispensable au bon fonctionnement de la société. Or, actuellement, l'irrégularité sexuelle est parfaitement tolérable. Le capitalisme nord-américain ne souffre en rien du fait que 20 % de la population de San Francisco est composée d'homosexuels. Le problème de la contraception est semblable. Ce n'est pas exact que la campagne nataliste qui s'est développée en Europe à partir de 1870 ait eu un effet quelconque.

– *Revenons un peu en arrière : quel est le principe de la critique que Deleuze et Guattari adressent à la psychanalyse ?*

– Cette question devrait leur être posée. De toute façon, je dirais que, jusqu'à leur livre, la psychanalyse était vue comme un instrument, peut-être imparfait, peut-être incomplet, mais comme un instrument de libération. Libération de l'inconscient, de la sexualité, etc. Or Deleuze et Guattari, en reprenant la pensée freudienne et le fonctionnement de la psychanalyse, ont montré comment la psychanalyse, telle qu'elle est pratiquée actuellement, constitue une soumission de la libido, du désir au pouvoir familial. Que la psychanalyse œdipianise, familialise le désir. Or, au lieu de le libérer, la pratique psychanalytique le soumet. Encore une démonstration d'un mécanisme de pouvoir. Deleuze a développé de nouveaux concepts qui ont permis de continuer une lutte qui dure déjà plus de dix ans.

– *Quelle lutte ?*

– Se libérer de Marx et de Freud comme des points de repère pour la résolution des problèmes tels qu'ils se présentent aujourd'hui. Or ni Marx ni Freud ne sont adéquats à la résolution

* À cet endroit, le texte était tronqué *(N.d.T.)*.

de ces problèmes, du moins tels qu'ils se présentent en Europe. Une des tâches de cette lutte, qui dure depuis quinze ans environ, a été de désacraliser ces deux personnages. Ensuite, d'inventer des catégories nouvelles, des nouveaux instruments. Or Lacan se situe, malgré le fait d'avoir inventé beaucoup de choses, à l'intérieur du champ freudien, ce qui l'empêche de créer des nouvelles catégories.

– *Comment peuvent se concilier ces deux types de lutte, les luttes particulières (prisons, femmes, etc.) et une lutte plus générale?*

– C'est un problème. Si les luttes particulières sont escamotées, ce que nous verrons est la transposition des systèmes de pouvoir propres aux sociétés socialistes : bureaucratie, hiérarchie, autoritarisme, structure familiale traditionnelle, etc. Et c'est cela le stalinisme.

– *Dans* Surveiller et Punir, *il y a une conception non réformiste de la prison. On déduit du livre que ce qui importe, ce n'est pas de la réformer, mais de la combattre. Est-ce vrai?*

– Je n'ai pas traité de la réforme et de la non-réforme de la prison. J'ai essayé de montrer qu'à l'intérieur du système pénal subsiste un système de punition, système qui est coextensif à notre société, qui traverse la caserne, l'hôpital, l'école, etc. Maintenant, quant à la question de savoir si nous devons – ou non – maintenir les prisons, je ne peux pas répondre. Ma question est celle-ci : si nous considérons effectivement que le système pénal dans son fonctionnement actuel est inadmissible, il faudra admettre qu'il fait partie d'un système de pouvoir qui comprend l'école, les hôpitaux, etc. Et tous ces pouvoirs sont mis en question.

– *Quelle est votre méthode de travail, d'étude?*

– J'ai un type de maladie qui consiste à être incapable d'accorder des entretiens autobiographiques. Ce qui importe est ce qui arrive, non pas ce que quelqu'un fait. À moins que cette personne ait une dimension hors du commun; je crois que l'autobiographie de Sartre doit avoir un sens. Mon histoire personnelle n'a pas un grand intérêt. Si ce n'est par mes rencontres ou par les situations que j'ai vécues.

– *Le psychiatre Alonso Fernandes a essayé de disqualifier vos critiques de l'hôpital psychiatrique, du fait que vous n'êtes pas médecin...*

– C'est amusant et curieux. Les psychiatres ont toujours trouvé que j'avais parlé de maladie mentale, que j'avais parlé de la psychiatrie contemporaine, que j'avais parlé du fonctionnement des institutions psychiatriques. Il suffit de lire mon livre pour s'apercevoir aussitôt que je parle des institutions en rapport avec la folie, du XVI[e] siècle à 1840 (Esquirol). L'irritation, le refus du « droit d'aborder ce thème du fait de ne pas être psychiatre » est significatif. Un jour, à la radio française, un psychiatre s'est levé tout rouge, a frappé avec le poing sur la table et a dit que je « ne pouvais pas être en train de parler de ces choses-là, car je n'étais pas médecin ». J'avais seulement parlé de choses que n'importe quel historien peut connaître. Et que les psychiatres ne connaissent pas. Il n'est pas nécessaire d'être psychiatre pour savoir comment était le régime d'internement au XVIII[e] siècle. Cette irritation est la meilleure vérification de ce que j'ai dit. Ils se sont reconnus dans une vérité historique. Et ils se disent : « Il est en train de parler de la psychiatrie contemporaine. » C'est à savoir : les méthodes appliquées en 1840 sont encore actuelles! Cela rappelle ce chef d'un gouvernement actuel, qui, après avoir lu un livre sur Napoléon, décide d'arrêter son auteur parce que celui-ci l'a critiqué!

– *Mais, même si la critique était actuelle, ce qui est en question, n'est-ce pas un problème d'épistémologie? Le fait que la philosophie de la science devrait être faite par des « spécialistes »?*

– Bien sûr. Il existe des livres merveilleux sur les asiles faits par des sociologues. Il est intéressant de *ne pas être psychiatre* afin de s'apercevoir de certaines choses. C'est un défi que j'accepte : de confronter les histoires de la psychiatrie faites par certains psychiatres avec la mienne.

– *Vous auriez critiqué, à l'université de São Paulo, le concept de genèse, de développement psychosexuel chez Freud, qui contient des préjugés sur la normalité et le pathologique, et aussi le modèle de croissance de la sexualité : phase orale, phase anale, etc., jusqu'à la phase génitale, la véritable maturité.*

– Je n'ai rien dit de cela. J'ai analysé un peu la notion de répression chez Freud, et les postulats qui y sont attachés. J'ai critiqué l'utilisation du modèle du surmoi dans l'analyse politique, le pouvoir politique fonctionnant comme un grand surmoi. J'ai dit qu'il faudrait inventer d'autres instruments pour analyser les effets du pouvoir politique, que des concepts comme censure et répression sont insuffisants. J'ai mentionné la manière dont le pouvoir politique investit le corps, la sexualité, etc.

– *Êtes-vous philosophiquement d'accord, au fond, avec Deleuze?*

– Nous discordons sur quelques points, mais je suis fondamentalement d'accord avec eux *. Je ne prends pas de position dans

* « Eux » renvoie bien sûr à Deleuze (G.) et Guattari (F.), *L'Anti-Œdipe*, Paris, Éd. de Minuit, 1972.

la polémique entre Deleuze et Lacan. Je m'intéresse à ce que fait Deleuze. Je pense que ce qui se fait d'important en France, actuellement, est lié à une certaine forme de lutte politique.

– *Où êtes-vous professeur?*

– Dans un truc appelé Collège de France.

– *Vous dirigez des doctorats, des chercheurs?*

– Non, je mène seulement des recherches, qui sont exposées au long de douze séances annuelles.

– *Que pensez-vous de l'Université et du rôle de l'intellectuel?*

– Après 1968, tous ont été unanimes pour dire que l'Université était morte. Morte, oui, mais comme un cancer : en se propageant. Entre les écrivains, les journalistes et les universitaires se tient un échange constant. La grande coupure qui faisait que Baudelaire n'avait aucun rapport avec les professeurs de la Sorbonne n'existe plus. Les Baudelaire d'aujourd'hui sont professeurs à la Sorbonne.

– *Et continuent Baudelaire?*

– Quand je dis professeurs, je veux dire qu'ils sont lus, commentés, achetés par les professeurs et par les étudiants. Prenons l'exemple français : on ne peut pas concevoir Robbe-Grillet, Butor, Sollers, sans l'auditoire universitaire qui les a excités, accueillis et analysés. Leur public a été universitaire. Baudelaire est entré à l'Université cinquante ans après sa mort. En même temps disparaît le rôle de « prophète universel » de l'intellectuel. Le travail intellectuel est devenu un travail de spécialiste.

– *Ne faudra-t-il pas une synthèse?*

– Ce qui fait la synthèse, c'est le processus historique, la synthèse est faite par la collectivité. Si l'intellectuel veut faire la synthèse de ces diverses activités, il reprendra son vieux rôle solennel et inutile. La synthèse se place au niveau des cristallisations historiques.

– *Ce rôle restreint de l'intellectuel, ne serait-il pas lié justement à la crise d'une perspective philosophique globale? Une situation à vrai dire contingente.*

– Je n'ai pas parlé du manque de synthèse, comme de quelque chose qui manque, mais d'une conquête : enfin, nous nous libérons de la synthèse, de la totalité.

161 *Radioscopie de Michel Foucault*

« Radioscopie de Michel Foucault » (entretien avec J. Chancel, 10 mars 1975), Paris, Éd. Radio France, 3 octobre 1975, pp. 1-14.

– *Michel Foucault, vous êtes professeur au Collège de France, vous êtes philosophe, penseur, beaucoup disent que vous êtes l'un des plus grands penseurs de ce temps. Vous avez quarante-huit ans. Je vois votre modestie qui est mise à rude épreuve. Il est vrai, en tout cas, que vous vous êtes installé dans le savoir; pour les étudiants, pour les humanistes, vous êtes celui qui a écrit, celui qui a parlé. Quelles responsabilités! Moi, ce que je voudrais savoir, c'est comment justement on arrive au savoir? Y a-t-il une démarche particulière?*

– Arriver au savoir! vous savez, on naît dedans. Est-ce que quelqu'un comme moi, appartenant, né dans la petite-bourgeoisie de province, n'a pas été élevé, biberonné au savoir? Avant même l'école primaire? Tout un milieu dans lequel la règle d'existence, la règle de promotion était dans le savoir; en savoir un peu plus que l'autre, être un petit peu meilleur en classe, j'imagine même mieux sucer son biberon qu'un autre, avoir fait ses premiers pas avant un autre... Le concours, la compétition, en faire plus que l'autre, être le premier, quelqu'un comme moi a toujours vécu là-dedans. Je ne suis pas arrivé au savoir; j'ai toujours été dans le savoir; j'y ai barboté.

– *Vous avez eu de la chance?*

– Est-ce que c'est de la chance? Si je dis que j'ai barboté dans le savoir, c'est dans la mesure où, au fond, j'aimerais plutôt essayer de m'en débarrasser; mais comme il n'est pas possible de se débarrasser de son savoir, tâcher de trouver d'autres voies, de trouver la diagonale, de biaiser, de trouver enfin quelque chose qui ne fait pas partie du savoir, mais qui mériterait de faire partie du savoir. C'est un petit peu ça, non?

– *Lorsque j'ai dit que beaucoup vous considéraient comme l'un des grands penseurs de ce temps, vous avez opiné de la tête, mais dans le mauvais sens, en étant surpris. Or vous devez savoir, Michel Foucault, ce que vous représentez, ce que vous êtes. Du moins, si vous ne l'avez pas entendu, vous l'avez lu.*

– Je crois que ce qui se passe, c'est un petit peu ceci : l'autre jour, quelqu'un que j'aime bien, Philippe Gavi, l'un des responsables de *Libération*, me disait : « Au fond, il y a quelque chose de curieux, c'est que Mai 68 a tout de même été une grande révolte

contre le savoir; ça a été l'insurrection du non-savoir. » Je lui ai répondu : « Non, ce n'est pas de ça qu'il s'agit. Je crois même qu'il s'agit du contraire : c'était une révolte contre un certain savoir qui était en lui-même une interdiction de connaître un certain nombre de choses. »

L'enseignement, l'éducation, le savoir statutaire et institutionnel avant Mai 68 étaient squelettiques. Il fallait voir ce qu'on apprenait dans les universités. C'était moins que rien. Et, en fait, ce que Mai 68 a produit, cela a été, je crois, plutôt une espèce de grande ouverture, un écroulement des murs, une destruction des interdits, une mise entre parenthèses des barrières et puis une invasion, par un nouveau type de savoir, de nouveaux contenus de savoir. Ce qui fait que, moi, je ne me sens pas trop mal à l'aise dans tout cela. Je me suis toujours intéressé aux bas-côtés, si vous voulez, aux bas-fonds. Fouilleur des bas-fonds, disait Nietzsche. C'est un peu ça que je suis. S'être occupé de la folie, même pas dans son sens noble, non pas la folie dans son grand affrontement avec la raison, mais la folie quotidienne, la manière dont elle est captée, disqualifiée, enfermée, méprisée, vilipendée...

– *Méconnue, surtout.*

– Méconnue, aussi. S'être occupé de cela fait qu'on se retrouve un petit peu comme en sa patrie naturelle dans ce qui se passe maintenant. Mais je ne dirais pas du tout que je suis un grand penseur de l'époque. Simplement, les choses dont je me suis occupé depuis quinze ou vingt ans sont finalement celles qui maintenant remontent à la surface. J'étais sous ma cloche au fond de l'océan.

– *Vous étiez en avance.*

– En avance, non; j'étais en dessous; je me fais un peu l'effet du type qui aurait fait une plongée, qui était sous sa cloche entre sable et rocher. Et puis voilà que maintenant la mer, enfin, les bas-fonds, remontent, et je me trouve presque à la surface de l'eau.

– *Michel Foucault, vous avez dit à l'instant que vous aviez barboté dans le savoir parce que justement votre éducation vous avait entraîné à apprendre un peu plus que les autres qui étaient moins privilégiés. Alors, avez-vous trop appris ou avez-vous mal appris?*

– Je dirais : les deux; trop, donc mal; mal, donc trop. J'ai eu pendant quelques années le privilège d'enseigner en Tunisie. Et là, j'ai eu devant moi comme auditeurs, comme étudiants des gens qui avaient passé leur enfance dans un milieu réellement analphabète. Les parents ne savaient ni lire ni écrire; il n'y avait pas de livres dans la maison, il n'y avait même pas l'électricité; donc, il n'était même

pas question de travailler chez soi. Ce qu'est l'accès, disons, au savoir, pour ces gens, nous ne pouvons pas le concevoir, nous qui avons toujours été nourris à ce petit savoir concurrentiel qui nous baigne, je crois, tous, ou presque.

– *Vous avez beaucoup de diplômes?*

– Je crois qu'on peut dire oui.

– *C'est encombrant un diplôme, ou une musette de diplômes?*

– Non. Il y en a certains qui sont très, très encombrants, c'est-à-dire ceux pour lesquels il a fallu vraiment travailler, c'est-à-dire ceux qu'on mérite. Ceux qu'on ne mérite pas sont agréables. Ce sont les seuls dont on se souvienne avec plaisir. Mais ceux qu'on a vraiment mérités après deux, trois ans de bachotage, alors ça, c'est dur. Parce que viennent les tics de style, s'imposent les manières de penser, les schémas tout faits; de cela on a un mal terrible à se débarrasser.

– *Et que pensez-vous, par exemple, de ces enfants qui étaient doués et qui auraient pu faire une grande marche dans la vie et qui ensuite se sont arrêtés parce que, je pense aux paysans, ils ont été obligés de garder leur ferme, ou la ferme de leurs parents, ou, je pense à des ouvriers, parce qu'ils ont dû aller à l'usine. Ils étaient pourtant parmi les plus doués. On peut s'apercevoir vingt ans après lorsqu'on les rencontre que leur intelligence s'est arrêtée au moment où ils ont arrêté leurs études.*

– Je ne serais peut-être pas tout à fait d'accord avec vous : est-ce qu'ils n'ont pas, au contraire, gardé, eux...

– *Je pose la question.*

– D'accord.

– *Je pose la question. Parce que c'est le parcours, le vrai parcours de l'intelligence.*

– Je dirais qu'on les retrouve avec une intelligence vive, tranchante, non captée par l'institution, non prise dans les canaux ordinaires du discours, et puis c'est eux – je ne dis pas que ce sont eux qui deviennent des responsables syndicaux (on sait bien souvent comment ils sont recrutés) –, mais c'est eux qui, au moment où quelque chose se passe, une grève, un conflit, se lèvent et font la juste analyse, donnent la vraie consigne, proposent la vraie vision des choses : de l'intelligence tranchante. Supposez qu'ils aient été, ou qu'ils aient eu la chance par le système des bourses, ou que sais-je, de faire les études, ils seraient comme moi profs à droite ou à gauche. Est-ce qu'ils seraient très intéressants?

– *Vous êtes favorable à l'enseignement? Pardonnez cette voix un peu trouée, mais...*

– Mais je l'entends très bien. Est-ce que je suis favorable à l'enseignement? L'enseignement...

– *Vous êtes un enseignant.*

– Je suis un enseignant, un minimum d'enseignant, dans la mesure où, vous le savez, j'enseigne, je fais des cours dans un endroit...

– *Très particulier.*

– Très particulier, qui a pour fonction, justement, de ne pas enseigner.

– *Et qui est le Collège de France.*

– Oui, et ce qui me plaît là-bas, c'est que je n'ai pas l'impression d'enseigner, c'est-à-dire d'exercer par rapport à un auditoire un rapport de pouvoir. L'enseignant, c'est celui qui dit : « Écoutez, voilà un certain nombre de choses que vous ne savez pas, mais que vous devriez savoir. » Cela comporte donc une première étape qui est celle que j'appellerais la culpabilisation, si vous voulez. Deuxièmement, ces choses que vous devez savoir, moi, je les sais, je vais vous les apprendre, et c'est le stade de l'obligation; et puis quand je vous les aurai enseignées, il faudra que vous les sachiez, je vérifierai si vous les savez : vérification. Donc, toute une série de rapports de pouvoir, que je viens d'énoncer. Au Collège de France, les cours sont libres; viennent les écouter les gens qui veulent, n'importe qui. Ça peut être un colonel en retraite, ça peut être un lycéen de quatorze ans; si ça l'intéresse, il vient; si ça ne l'intéresse pas, il ne vient pas. De sorte que, finalement, quel est celui qui est examiné, quel est celui qui est sous le pouvoir de l'autre? Je dirais que, au Collège de France, c'est celui qui enseigne, qui vient, et qui raconte...

– *Il passe un examen?*

– Il passe un examen. C'est son travail, il est payé pour travailler à longueur d'année et puis, douze fois par an, il vient en quelque sorte donner, dresser le bilan de son travail, le présenter à un auditoire, et puis c'est à l'auditoire de dire ou de montrer s'il est intéressé ou pas. En tout cas, moi, quand je vais faire mes cours au Collège, j'ai le trac; j'ai le trac, absolument, comme quand je passais des examens, parce que j'ai l'impression que, au fond, les gens, le public viennent vérifier mon travail, montrer s'ils sont intéressés ou pas; si l'on n'a pas l'air intéressé, je suis assez triste, vous savez.

– *Michel Foucault, nous n'allons pas faire ici la réforme de l'enseignement; d'abord, nous n'aurions pas le temps, mais, en principe, à l'école, on oblige à apprendre, et l'école devrait être une fête, on devrait être content d'y aller, car c'est vraiment le terrain de la curiosité. Il doit donc y avoir des choses essentielles à apprendre. Quelles sont ces choses? En dehors de l'orthographe, de l'arithmétique, de la lecture...*

– Je dirais que la première chose qu'on devrait apprendre – si ça a un sens d'apprendre quelque chose comme ça –, c'est que le savoir est tout de même profondément lié au plaisir, qu'il y a certainement une façon d'érotiser le savoir, de rendre le savoir hautement agréable. Que l'enseignement ne soit pas capable même de révéler cela, que l'enseignement ait presque pour fonction de montrer combien le savoir est déplaisant, triste, gris, peu érotique, je trouve que c'est un tour de force. Mais ce tour de force a certainement sa raison d'être. Il faudrait savoir pourquoi notre société a tellement d'intérêt à montrer que le savoir est triste. Peut-être précisément à cause du nombre de gens qui sont exclus de ce savoir.

– *Imaginez déjà ce que pèse le mot « savoir ».*

– Oui.

– *Lorsqu'on dit savoir, c'est joli. Mais lorsqu'on dit « le » savoir...*

– Oui, c'est ça. Imaginez que les gens aient une frénésie de savoir comme une frénésie de faire l'amour. Vous imaginez le nombre de gens qui se bousculeraient à la porte des écoles. Mais ça serait un désastre social total.

Il faut bien, si l'on veut, restreindre au minimum le nombre de gens qui ont accès au savoir, le présenter sous cette forme parfaitement rébarbative, et ne contraindre les gens au savoir que par des gratifications annexes ou sociales qui sont précisément la concurrence, ou les hauts salaires en fin de course. Mais je crois qu'il y a un plaisir intrinsèque au savoir, une *libido sciendi* comme disent les gens savants, dont je ne suis pas.

– *À votre avis, Michel Foucault, quelle est la responsabilité des parents dans la juste connaissance des enfants?*

– La responsabilité, attendez, je ne vois pas très bien.

– *Les parents ont une responsabilité dans le savoir de leurs enfants. Comment doivent-ils les aider? Car il y a, et les parents, et les enseignants.*

– Vous me posez une question à laquelle je ne vois pas très bien comment répondre. Je crois que les parents donnent en effet aux enfants une véritable angoisse devant le savoir par l'intérêt même qu'ils portent au savoir de leurs enfants; car, dans ce savoir des

enfants, ils mettent leur propre gloire à eux; bien sûr, ils mettent leurs sacrifices, ils mettent leurs propres projets d'avenir, ils mettent leur revanche également. Bref, je crois que la pression que les parents exercent sur les enfants pour qu'ils sachent, cette pression est très, très chargée d'angoisse. Et les enfants éprouvent en général cette angoisse. Les enfants perçoivent d'une façon générale, très rapidement, l'angoisse des adultes. C'est la chose sans doute qu'ils déchiffrent le mieux. Et je crois que cela pèse négativement d'une façon très lourde.

– *Il faut une sanction tout de même, et cette sanction, c'est le diplôme. Comment faire autrement ?*

– Vous savez, le diplôme sert simplement à constituer une espèce de valeur marchande du savoir. Cela permet également de faire croire à ceux qui n'ont pas le diplôme qu'ils ne sont pas en droit de savoir et qu'ils ne seraient pas capables de savoir. Tous les gens qui passent un diplôme savent pratiquement que cela ne sert à rien, qu'il n'y a pas de contenu, que c'est vide, mais ceux qui n'ont pas passé le diplôme, c'est ceux-là qui donnent un sens plein au diplôme; je crois que le diplôme est fait précisément pour ceux qui ne l'ont pas.

– *Si vous n'aviez pas de diplômes, Michel Foucault, occuperiez-vous les places que vous occupez ?*

– Ah!

– *Non ! car vous n'auriez pas été accueilli.*

– Bien sûr. En principe, au Collège de France, on peut être professeur même si on n'a pas le bachot. Mais c'est absolument vain de dire cela, parce que, en fait, comme vous le dites très bien, si je n'avais pas de diplômes, eh bien, mon premier éditeur n'aurait pas accueilli mon premier livre, et puis, etc., on peut remonter indéfiniment. Je n'aurais aucune possibilité d'accéder même aux matériaux que j'ai pu brasser pour écrire mes livres.

– *Vous avez toujours dit, et dès le départ, qu'il fallait s'interdire de penser en termes de bien et de mal. Aujourd'hui, où en êtes-vous de cette maxime ? Est-elle plus valable qu'autrefois ?*

– Tous les gens qui disent qu'il ne faut pas penser en termes de bien et de mal pensent eux-mêmes profondément en termes de bien et de mal.

– *Nietzsche.*

– Bien sûr. Heureusement, il donne cet exemple. Qui, plus que Nietzsche, a dit ce qui était bien et dit ce qui était mal?

– *De juste ou d'injuste, de vrai ou de faux. Pas de manichéisme.*

– Vouloir ne pas penser en termes de bien et de mal, c'est vouloir ne pas penser dans les termes actuels de ce bien-ci, de ce mal-là. Voilà. C'est-à-dire déplacer la frontière, pas simplement la déplacer pour la poser ailleurs, mais la rendre incertaine, l'inquiéter, la rendre fragile, permettre les passages, les osmoses, les transits; c'est cela, je crois, qui est important, mais il n'est pas possible de ne pas penser en termes de bien et de mal, il n'est pas possible de ne pas penser en termes de vrai et de faux. Mais il faut à chaque instant dire : mais si c'était le contraire ou si ce n'était pas ça, ou si la ligne passait ailleurs...

– *Vous vous déployez toujours à la lisière du sérieux et du non-sérieux, et, parfois, il est difficile de vous suivre. Comment aimeriez-vous être suivi ?*

– Cela me rend un peu triste quand on me dit cela. Ce n'est pas du tout que j'aie l'intention d'être lu par des centaines de milliers de personnes. Ce n'est pas ça le problème. Je voudrais simplement que, quand on me fait l'honneur, le plaisir de me lire bien, on ne s'ennuie pas trop, c'est-à-dire premièrement qu'on comprenne exactement ce que je veux dire, et je préfère à la limite en dire un petit peu moins que de dire quelque chose qui serait exactement ce que je voudrais dire, mais qui se trouverait n'être pas accessible pour telle ou telle raison au public. Et puis je voudrais que les gens aient plaisir à me lire. Souvent, les gens me disent : « Vous faites des préciosités », « vous écrivez avec une plume un peu entortillée, un peu précieuse, un peu baroque ». Tant pis pour moi. Mais je ne nie pas que je veuille le faire; enfin, je ne nie pas que je voudrais écrire de telle manière que les gens, en lisant, éprouvent une espèce de plaisir physique; je dirais presque que c'est la politesse de celui qui écrit.

– *Vous vous considérez comme un philosophe ? Tout à l'heure, vous vous êtes éloigné du mot « penseur ».*

– Non. Je ne dirais pas « savant », parce que « savant » a un sens très précis. Un homme de savoir, un homme qui manipule des savoirs, qui en fait apparaître, qui en disqualifie d'autres, qui se meut dans cette espèce de jeu, de jeu du savoir. Vous savez, vous êtes plus jeune que moi, vous n'avez peut-être pas été comme je l'ai été dans mon adolescence impressionné par un livre qui était *Le Jeu de perles de verre*, qui est tout de même la grande épopée ou la grande mythologie de l'intellectuel du XXe siècle. On met dans le jeu un problème : savoir sur quoi on l'articule et si effectivement le jeu, purement ludique, auquel finalement on est voué, peut tout de

même communiquer avec un certain nombre de processus extérieurs au jeu, processus sérieux, processus historiques. Voilà mon inquiétude, et voilà le plaisir.

– *Je voudrais quand même donner quelques titres de vos livres. Vous avez commencé avec l'*Histoire de la folie à l'âge classique, *et puis il y a eu des livres importants,* Les Mots et les Choses, *il y a* L'Archéologie du savoir. *Et nous avons parlé à l'instant du savoir. Il y a* L'Ordre du discours. *Nous parlerons tout à l'heure de la punition,* Surveiller et Punir. *Mais il y a quand même ce premier livre qui a sans aucun doute orienté votre carrière. C'est l'*Histoire de la folie. *Pourquoi la folie? La raison, la déraison; je disais tout à l'heure le sérieux et le non-sérieux.*

– Pourquoi la folie? J'aimerais vous interroger un peu sur le mot « pourquoi ».

– *Vous refusez tout, et vous acceptez l'absence.*

– Hélas! Sont-ils absents? Ces gens qui par milliers, et, si on prend l'un des déroulements historiques, par centaines de milliers, ont été bel et bien enfermés, sont tombés dans le trou, y ont souffert, y ont parlé, y ont crié, y ont gueulé. Il s'est trouvé que, pour des raisons biographiques qu'il n'est peut-être pas nécessaire... J'ai connu ce que c'était qu'un asile. J'ai entendu ces voix-là et j'ai été, je crois comme quiconque, bouleversé par des voix. Je dis « quiconque », j'allais dire à l'exception des médecins. Et quand je dis « à l'exception des médecins et des psychiatres », ce n'est pas du tout par agressivité contre eux. Je veux dire que leur fonctionnement statutaire filtre tellement ce qu'il peut y avoir de cris dans la parole d'un fou qu'ils n'entendent plus que la part intelligible ou inintelligible du discours. La forme « cri » leur est devenue inaccessible par le filtre précisément de leur savoir institué, de leur connaissance.

– *Michel Foucault, vous parlez de l'asile, vous parliez de l'asile à l'instant. C'est encore votre univers, l'asile?*

– Non, pas tellement. Je dirais que c'est à partir de l'asile que m'est apparue une espèce de problème qui n'a pas cessé de me hanter, qui est le problème du pouvoir. C'est-à-dire qu'il n'est pas vrai que la connaissance puisse fonctionner ou que l'on puisse découvrir la vérité, la réalité, l'objectivité des choses, sans mettre en jeu un certain pouvoir, une certaine forme de domination, une certaine forme d'assujettissement. Connaître et assujettir, savoir et commander, ce sont des choses qui sont intimement liées; je l'ai découvert à l'état pur dans l'asile où, là, le savoir médical, la connaissance apparemment sereine et spéculative du psychiatre sont absolument indis-

sociables d'un pouvoir extraordinairement méticuleux, savamment hiérarchisé qui se déploie dans l'asile et qui constitue véritablement l'asile. C'est là où cela m'est apparu...

– *Vous avez souffert à ce moment-là?*

– Oui, bien sûr. Mais ça, c'est une souffrance qui suinte de tous les asiles. Et maintenant, voyez-vous, c'est une chose qui est connue absolument de tout le monde. Il n'y a plus qu'une arrière-garde de psychiatres à ne pas savoir. Quelle somme de souffrance ou de révolte porte le savoir-pouvoir qu'ils font régner à l'asile!

– *Parfois, on fait du mot « fou » un mot ordinaire. On devrait lui accorder une autre importance.*

– Le mot qui me paraît le plus perfide, ce n'est pas le mot « fou ». Bien sûr, vous avez l'usage courant : « C'est un fou », « c'est fou », qui permet de disqualifier.

– *Parce que la folie, c'est déjà autre chose.*

– Oui, mais le mot est justement tellement galvaudé maintenant qu'il n'a plus beaucoup de pouvoir en lui. Le mot que je redoute, moi, c'est « malade mental ». C'est-à-dire que, à partir du moment où ce personnage indécis, dont on riait, qu'on excluait, qu'on disqualifiait, mais à la limite qu'on acceptait, qui faisait partie du plasma social, à partir du moment où cet individu a reçu un statut précis, il est devenu le malade et, en tant que malade, il doit être respecté, mais, en tant que malade, il doit aussi tomber sous un pouvoir qui est le pouvoir canonique et institutionnel du médecin. Et c'est le passage du fou au malade qui est apparemment une requalification, mais qui, à un autre niveau, est une prise de pouvoir. C'est cela qui m'a intéressé.

– *Michel Foucault, il y a tellement de choses à l'intérieur de votre tête. Il y a tellement de connaissances, et puis vous apprenez tous les jours et vous avez des dispositions pour apprendre peut-être plus que d'autres, que, à un certain moment, on peut avoir peur de soi-même. Non? Il n'est pas difficile de faire la synthèse?*

– Si, bien sûr, mais est-ce que je fais la synthèse? Je n'essaie pas de la faire et je ne voudrais pas précisément la faire. M'intéressent beaucoup plus ces fragments de savoir que l'on peut faire réémerger, auxquels on peut donner un sens politique actuel, que l'on peut faire fonctionner comme des armes, un savoir qui serait en même temps une stratégie, un savoir qui serait en même temps une armure ou une arme offensive. C'est cela qui m'intéresse. La synthèse reconstituerait l'histoire de l'Occident, ou en décrirait la

courbe, ou en fixerait le destin; ce ne sont pas des choses qui m'intéressent. Mais ce qui, finalement, dans le creux de notre histoire, dans la nuit des souvenirs historiques oubliés, peut être maintenant repris, récupéré, tiré au jour et utilisé, cela m'intéresse.

– *Mais vous vous êtes beaucoup interrogé sur la naissance de la maladie mentale. Il y a une naissance?*

– Oui, enfin, la naissance justement de cet ensemble complexe constitué par, premièrement, une maladie, une forme de maladie considérée comme maladie mentale. Deuxièmement, une catégorie de médecins appelés « psychiatres ». Troisièmement, une série d'institutions dans lesquelles vous trouvez bien sûr les asiles, mais aussi les instituts médico-psychologiques, mais aussi les cabinets de psychanalyse, mais aussi les cabinets de psychiatre. C'est tout cet ensemble que j'appelle en gros la naissance de la maladie mentale. C'est la folie comme institution, si vous voulez, dans notre société.

– *Alors, faut-il tous ces établissements?*

– Il faut encore croire qu'ils ont été considérés comme nécessaires par notre société parce que vous voyez quelle extension ils ont. Au départ, je me suis intéressé à l'asile, à ses hauts murs, à ses espaces tout de même très effrayants qui sont là en général à côté des prisons, au cœur ou à la limite des villes, espaces infranchissables, espaces dans lesquels on entre, mais dont on sort beaucoup plus rarement, et dans lesquels règne ce pouvoir sans doute attentif, sans doute méticuleux, donc sans doute garanti par la science, mais qui représente tout de même par rapport aux normes, aux règles du fonctionnement social général d'extraordinaires exceptions.

J'ai donc commencé par m'intéresser à cela. Finalement, le pouvoir psychiatrique n'est-il pas d'autant plus puissant qu'il est plus insidieux? C'est-à-dire au moment où vous le rencontrez ailleurs que dans son lieu de naissance, lorsqu'il fonctionne non pas dans son domaine normal d'ingérence, qui est la maladie mentale, mais partout ailleurs; le psychiatre à l'école, qui, justement, lorsqu'un petit garçon ne réussit pas très bien ses examens, vient fourrer son nez et dit : « Mais qu'est-ce qui se passe là-dessous? Quel est le drame affectif, quel est le problème familial, quel est l'arrêt de développement psycho-physiologique, psycho-neurologique, qui est à l'origine de cela? » Le problème sexuel de l'adolescent : qu'est-ce que fait la famille? ils l'envoient chez le psychiatre, ou ils l'envoient chez le psychanalyste. Un garçon commet un acte délictueux : en prison; examen psychologique, il passe aux assises, examen psychiatrique obligatoire, etc.

– *Alors là, la question posée, c'est : « Peut-être sommes-nous tous fous? »*

– Non! le problème posé est : « Est-ce que les pouvoirs ne sont pas actuellement liés à un pouvoir particulier qui est celui de normalisation? » Je veux dire : est-ce que les pouvoirs de normalisation, les techniques de normalisation ne sont pas, à l'heure actuelle, une sorte d'instrument général que vous trouvez un peu partout dans l'institution scolaire, dans l'institution pénale, dans les ateliers, dans les usines, dans les administrations, comme une sorte d'instrument général et généralement accepté, parce que scientifique, qui va permettre de dominer et d'assujettir les individus. Autrement dit, la psychiatrie comme instrument général d'assujettissement et de normalisation des individus. Voilà un petit peu mon problème.

– *Michel Foucault, il y a un autre travail où vous vous êtes penché et vous avez réussi. C'est un livre qui paraît chez Gallimard,* Surveiller et Punir. *Cette fois-ci, vous avez fait l'analyse des rapports entre les crimes des hommes et les méthodes employées par la société pour les punir. Alors, on peut se poser cette question et je crois qu'il est facile d'y répondre : « Depuis quand punit-on? Depuis le commencement? »*

– Depuis quand punit-on? On peut dire depuis le commencement, oui.

– *Cela a été vraiment la première vertu?*

– La première vertu de punir? Ou d'être puni?

– *D'être puni.*

– Oui, si vous voulez. Enfin, en tout cas, on ne trouve vraisemblablement pas de groupes sociaux sans punition. Ce qui me paraît, en revanche, assez caractéristique de notre société, c'est la surveillance. C'est pour cela qu'à vrai dire j'aurais dû appeler mon livre *Punir et Surveiller.* La surveillance étant curieusement l'une des manières, je ne dis pas exactement de punir, mais de faire fonctionner le pouvoir punitif. Il me semble que, encore au XVIIIe siècle, le nombre de gens qui échappaient effectivement aux lois sous le coup desquelles normalement ils auraient pu tomber était immense. Le pouvoir pénal, le pouvoir de punir était un pouvoir discontinu, lacunaire, plein d'alvéoles, plein de trous, ce qui explique que, lorsqu'on s'emparait d'un criminel, les peines que l'on imposait étaient formidables, d'autant plus formidables que justement les autres couraient et qu'il fallait, comme on disait, faire exemple. L'effroi de la terreur devait compenser la discontinuité de la punition. Il me semble qu'à partir de la fin du XVIIIe siècle et du début du XIXe on a cherché à avoir un pouvoir punitif...

– *Il y a toujours le pouvoir dans ce que vous faites?*

– Oui, toujours. Pouvoir punitif qui pouvait être plus doux dans la mesure même où il était plus continu et où, en principe, personne n'y échappait.

– *Oui, mais la punition a été une nécessité tout de même.*

– Oui.

– *Pour ne pas faire n'importe quoi.*

– Bien sûr.

– *Elle était reçue de cette manière dans les temps anciens? Aujourd'hui, on a l'air de considérer presque mieux le truand que la victime.*

– Non... oui, peut-être. C'est-à-dire que je crois que ce qui s'est passé – je comprends maintenant mieux votre question –, c'est qu'on a maintenant une très, très grande difficulté à punir. Autrefois, cela ne posait aucun problème, ni moral ni politique.

– *Cela ne gênait pas autrefois.*

– En revanche, maintenant, les juges punissent et punissent lourdement. Mais si vous essayez de leur demander pourquoi ils punissent, comment ils justifient le fait de punir, c'est rarement, justement, en terme de châtiment, c'est jamais en terme d'expiation qu'ils vont vous l'expliquer. Ils vont vous dire que, s'ils punissent, c'est finalement bien sûr pour faire exemple, mais surtout pour corriger, pour améliorer. Ils se prennent pour des techniciens du comportement, comportement de l'individu puni qui, en principe, doit, au terme de sa punition, être amélioré. Correction également du comportement des autres, qui, par cet exemple, doivent comprendre que leur intérêt n'est pas de commettre une action de ce genre. Donc, le magistrat n'est pas l'agent de la souveraineté et du souverain qui fait expier un crime. Il est le technicien du comportement qui doit mesurer la peine à l'efficacité correctrice qu'elle aura sur le coupable ou sur d'autres. Et, du coup, vous voyez bien qu'il ne punit pas. Il dit : « Je corrige. » C'est-à-dire : « Je suis une sorte de médecin. »

– *Mais dans cet ouvrage* Surveiller et Punir, *Michel Foucault, tout commence dans l'horreur parce qu'il y a ce récit, au départ, du long supplice de Damien, le régicide. C'est tout de même inouï qu'on en arrive là. Bon, il avait tué, peut-être mérite-t-il d'être tué. Mais être tué de cette manière, et le spectacle était quand même au moment du supplice, et le spectacle était fait de spectateurs qui étaient heureux.*

Alors, les spectateurs pourraient-ils aujourd'hui encore manifester un tel bonheur dans un cas difficile?

– Ah! Vous savez, c'est un problème très difficile à résoudre. C'est une question grave que vous posez là. Il est absolument certain que, les choses étant ce qu'elles sont et la société étant ce qu'elle est, si on laissait en quelque sorte les punitions au libre arbitre et à la libre volonté de ce qu'on appelle l'opinion, ça serait, je crois, terrible. J'ai un souvenir précis : il y a eu un meeting, il y a deux ou trois, quatre ans, je crois, à la porte de Versailles, sur la peine de mort. J'y suis allé avec un certain nombre d'amis dont la plupart sortaient de prison. On a été prendre un verre avant le meeting, dans des cafés, et on a interrogé les patrons de café, les serveurs, les filles qui étaient là. Tous ont dit : « Un meeting contre la peine de mort, mais enfin, tous ces gens qui prennent leur sac à main aux petites vieilles, tous ceux-là il faudrait les guillotiner, la mort pour tout le monde. » Ce n'était qu'un cri général tout autour de ce meeting qui réunissait pourtant des milliers de personnes qui demandaient l'abolition de la peine de mort.

– *Une mort pour une mort.*

– Je crois que, très profondément, on peut dire ceci : le système pénal tel qu'il fonctionne n'est absolument pas accepté. Il n'est accepté à aucun bout, je dirais. Il n'est ni accepté par ceux sur qui il pèse ni non plus par les autres. C'est vraiment un appareil administratif que la conscience sociale n'a absolument pas intégré et assimilé depuis cent cinquante ans, cent soixante-quinze ans, maintenant, qu'il existe.

– *Michel Foucault, depuis le supplice de Damien le régicide, il y a eu tout de même progrès, et grand progrès?*

– Vous voulez me faire dire qu'on ne supplicie plus maintenant. C'est vrai, on ne supplicie plus. Mais enfin vous savez bien que les supplices se sont déplacés maintenant et que la police, qui est également une institution nouvelle, date justement du moment où les supplices ont disparu. Alors la consigne a été : non plus quelques grands supplices éclatants, et on laisse courir les autres criminels, mais tout le monde doit être puni de façon systématique, que chaque crime soit puni. À partir de ce moment-là, il a fallu que la justice se double d'une institution nouvelle qui a été la police. Or la police, elle, pour savoir la vérité, vous savez parfaitement qu'elle utilise, et de plus en plus, des moyens qui sont des moyens violents. La police supplicie. L'armée, quand elle fait des tâches de police – comme ç'a été le cas en Algérie sous le commandement de

Massu, ou de l'actuel ministre Bigeard –, l'armée a effectivement supplicié. Donc, vous avez eu un déplacement fonctionnel du supplice. Vous n'avez pas eu de disparition du supplice dans notre société.

– Il faut bien reconnaître également, Michel Foucault, que l'Occident n'en a pas le privilège.

– Bien sûr que non!

– De la Sibérie à la Chine, en passant par beaucoup d'autres pays... et vous parlez de l'Algérie ; de l'autre côté, ça n'était pas mieux.

– Ce qui est très intéressant, c'est de voir justement que cette mécanique constituée par la surveillance, le quadrillage social menu, l'emprisonnement, soit dans des maisons de détention, soit dans des camps, soit dans des camps de travail, que cette formule a été finalement et actuellement reprise dans tous les contextes politiques et sociaux. Cela a été une si formidable invention et si merveilleuse qu'elle s'est répandue presque comme la machine à vapeur. On pourrait parfaitement suivre l'histoire, le développement historico-géographique de cette institution d'enfermement punitif qui est née en Europe dans la seconde moitié du XVIIIe siècle et qui est devenue, maintenant, une forme d'encadrement général de la plupart des sociétés modernes, qu'elles soient capitalistes ou qu'elles soient socialistes. Là je suis tout à fait d'accord avec vous, tout à fait.

– Mais vous n'enlèverez pas de l'esprit des gens qu'un crime doit être sanctionné par des souffrances? C'est encore le cas aujourd'hui; c'est ce que vous disiez tout à l'heure : « Mais comment? on a volé, on a tué? il faut tuer. »

– Ce que je voudrais faire comprendre, c'est au fond ceci : en effet, lorsque les gens sont attaqués, lorsqu'on vient leur prendre leur argent ou lorsqu'on vient buter un membre de leur famille, il est absolument évident qu'ils demandent quelque chose, que Nietzsche appellerait la vengeance. Mais ce qui n'est pas admis, et ce qui reste pour les gens comme une abstraction difficile à supporter, c'est que ce besoin de vengeance a en quelque sorte été confisqué par une forme de pouvoir politique, et que tout le système pénal est maintenant greffé sur une forme générale de contrôle politique qui pèse sur l'ensemble de la société. Ce besoin de réponse, ce besoin de vengeance, ce besoin de lutte contre celui qui vous a attaqué a été ainsi transféré à une institution sociale et à une forme politique générale dans laquelle les gens ne se reconnaissent pas.

– Michel Foucault, vous avez des enfants?

– Non. Je ne suis pas marié.

– Si vous aviez des enfants, et si on faisait du mal à votre fille ou à votre fils, si on la tuait ou le tuait, quelle serait votre réaction? Y avez-vous pensé en écrivant cet ouvrage? C'est d'une telle importance.

– Oui, je ne peux pas dire que j'y ai pensé...

– Mais vous avez pu penser à d'autres qui ont été dans ce cas-là, qui ont réagi...

– Absolument, peut-être que mon livre n'est pas assez clair...

– Très clair, si, si.

– Ce livre n'est absolument pas une apologie du crime.

– Non, pas du tout.

– Au contraire, il me semble qu'il y a eu depuis le début du XIXe siècle toute une littérature, que j'appellerais comme cela hâtivement bourgeoise, d'éloge du crime, une sorte d'esthétique du crime, l'assassinat considéré comme l'un des beaux-arts.

– Mais c'est plutôt une imagination de la peine.

– Et je pense que cela faisait partie justement du système de contrôle et d'oppression général... Il me semble aussi, et c'est important, que la société moderne, la société du XIXe siècle est arrivée à organiser véritablement et à aménager comme une plage libre pour la délinquance; parce que les délinquants, finalement, c'est utile dans la société. Cela sert à tout un tas de choses. Et, dans cette mesure-là, il y a eu une véritable tolérance de fait pour la délinquance ou du moins pour certaines formes d'illégalisme. Donc mon livre ne doit pas être du tout considéré comme voulant dire c'est très mal de punir, ne punissons pas, si, finalement, quelqu'un trucide un autre, donnons-lui une petite couronne.

– Par ce que vous disiez, Michel Foucault, vous voulez simplement humaniser la punition.

– Non, je voudrais montrer que la manière dont on punit est actuellement liée très étroitement à une certaine forme de pouvoir et de contrôle politique, qu'on trouve dans les sociétés capitalistes et aussi dans les sociétés socialistes. Et c'est ce qui fait que les gens, que ça soit dans les premières ou les secondes de ces sociétés, ne supportent pas, ne comprennent pas, n'adhèrent pas profondément à ce système de punition, bien que, eux-mêmes, souhaitent effectivement que des gens soient punis lorsqu'ils font un certain nombre de choses.

– Autrefois, la punition répandait un goût de l'atroce, quand

même ? Parce que mettre du sel sur des plaies déjà béantes, non pas tuer mais écarteler, cela veut sans doute dire quelque chose.

– Bien sûr...

– *Était-ce de l'ignorance ?*

– Ah! non. Ce n'était pas du tout de l'ignorance. C'était au contraire un rituel très précis.

– *Le rituel du bourreau...*

– ... qui était lié à une autre forme de pouvoir politique, le pouvoir politique exercé au nom du souverain, et autour, en quelque sorte, de la personne physique du souverain. Dans les monarchies de la fin du Moyen Âge, du XVIIe siècle, du XVIIIe siècle, tout individu qui enfreignait une loi atteignait la volonté du souverain, puisque la loi était la volonté du souverain. Il y avait donc un petit régicide au cœur du moindre des criminels. Je crois qu'il faut considérer la grande cérémonie du supplice comme une sorte de rituel politique. Le couronnement du roi était un rituel politique. Son entrée dans une ville était aussi un rituel politique. Les supplices étaient une sorte de rituel politique beaucoup plus quotidien, qui consistait à manifester la force physique, matérielle du roi dans tout son éclat, dans toute sa violence, et le corps du supplicié devait montrer par ses plaies, les cris du supplicié devaient, dans ses hurlements, manifester la force éclatante du souverain.

– *Michel Foucault, si je vous comprends bien, si je vous ai bien écouté : la punition, en fait, c'est l'affirmation d'un pouvoir. Or il y aura toujours la punition puisqu'il y aura toujours un pouvoir et que le pouvoir est partout, quels que soient les régimes. Mais il faut un pouvoir. Vous êtes pour une hiérarchie ?*

– Le problème est de savoir si le pouvoir est forcément lié à ces formes de hiérarchie que nous connaissons, ou même à la hiérarchie.

– *Mais y aura-t-il un jour un monde où chacun, chaque citoyen sera libre de faire ce qu'il veut ?*

– Non, les rapports entre individus sont, je ne dirais pas avant tout, mais sont, en tout cas, aussi des rapports de pouvoir. Et je crois que, s'il y a quelque chose de polémique dans ce que j'ai pu dire ou écrire, c'est simplement ceci : c'est que, d'un côté comme de l'autre, on est, je crois, trop souvent amené, on a été trop souvent amené à ne pas tenir compte de l'existence de ces rapports de pouvoir. Quand je dis d'un côté et de l'autre, voici à quoi précisément je pense : il y a eu la philosophie traditionnelle, universitaire, spiritualiste, comme vous voudrez, dans laquelle les relations entre individus étaient essentiellement considérées comme relations de compréhension, relations de type dialogue, de type verbal, de type discursif : on se comprend ou on ne se comprend pas. Et puis vous avez l'analyse de type marxiste, qui essaie de définir les relations entre les gens essentiellement à partir des rapports de production. Il me semble qu'il existe, tout aussi fondamentales que les relations de compréhension ou les relations discursives, tout aussi fondamentales que les relations économiques, des relations de pouvoir qui trament absolument notre existence. Quand on fait l'amour, on met en jeu des relations de pouvoir; ne pas tenir compte de ces relations de pouvoir, les ignorer, les laisser jouer à l'état sauvage, ou les laisser au contraire confisquer par un pouvoir étatique ou un pouvoir de classe, c'est ça, je crois, qu'il faut essayer d'éviter. En tout cas, c'est contre cela qu'il faut polémiquer. Faire apparaître les relations de pouvoir, c'est essayer, dans mon esprit, en tout cas, de les remettre en quelque sorte entre les mains de ceux qui les exercent.

– *Et dans une société, l'équilibre est rétabli par qui ? Par le dominateur ou par le dominé ?*

– Les relations de pouvoir sont des relations stratégiques, c'est-à-dire que chaque fois que l'un fait quelque chose, l'autre en face déploie une conduite, un comportement qui contre-investit, tâche d'y échapper, biaise, prend appui sur l'attaque elle-même. Donc, rien n'est jamais stable dans ces relations de pouvoir.

– *Mais vous, Michel Foucault, vous faites terriblement confiance aux hommes. Vous estimez que l'homme peut devenir meilleur, et cela dans n'importe quel cas, même lorsqu'il a fait le pire.*

– Devenir meilleur?

– *D'abord, est-ce devenir meilleur?*

– En fait, je vais dire une énorme naïveté, mais je n'ai dit que des naïvetés jusque-là; cela n'en fera qu'une de plus. Devenir meilleur, peut-être pas, il doit pouvoir être plus heureux, il doit pouvoir majorer la quantité de plaisir dont il est capable dans son existence. Après tout, on n'a pas tellement de plaisir dans son existence. Il faut le chercher bien loin, et c'est bien rare.

– *Donc, c'est un bilan pessimiste pour vous.*

– Non, pas pessimiste, un diagnostic...

– *Car vous parlez un peu de vous en disant cela...*

– Si vous entendez par diagnostic la description que l'on peut faire de la situation actuelle, je dirais : « Oui, je suis pessimiste », mais il faut être pessimiste, dans la mesure où il faut éventuelle-

ment noircir les choses, pour rendre justement les tâches plus urgentes, et les possibilités futures, plus vives et plus claires.

– Michel Foucault, le penseur que vous êtes parle de ses naïvetés. Lorsqu'il parle de ses naïvetés, c'est pour donner moins d'importance à ce qu'il dit?

– Je voudrais que vous me fassiez un petit peu confiance quand je dis que je n'attache pas à ce que je dis ou à ce que je fais une importance très grande.

– Les autres y attachent de l'importance, et vous le savez quand même?

– Mais non, mais non. Je ne crois pas. En tout cas, ce sont là des effets que j'appellerais justement de pouvoir ou des effets d'institution qui font que, à cause de mon âge, à cause des livres, à cause de ceci ou de cela...

– De votre âge, vous avez quel âge? Vous avez quarante-huit ans?

– Oui, c'est déjà pas mal. Non, mais en revanche, j'aurais la vanité de dire que les choses qui se passent, et auxquelles j'ai essayé d'une manière ou d'une autre de me mêler, sont, je crois, assez importantes. Quand on a commencé à s'occuper de la folie vers les années soixante, vous savez, on était un peu seul. Qui, effectivement, considérait que le pouvoir psychiatrique était quelque chose qui nous menaçait même nous, gens normaux, dans notre existence quotidienne? Il y en avait très peu. Mon livre, savez-vous par qui il a été retenu en France? Par Maurice Blanchot, par Barthes. Il n'y a pas eu un psychiatre pour s'y intéresser. Il y en a eu un, un jour, qui s'est levé au cours d'une émission de radio pour me dire : « Vous n'avez pas le droit de parler. Vous n'êtes pas médecin. » C'était le Dr Baruk. Les marxistes, il n'y en a pas un qui ait parlé de ce que j'ai essayé de faire sur la psychiatrie ou sur la médecine.

Quand on s'occupait de la plus-value, est-ce qu'on allait s'occuper de quelque chose d'aussi infime que la maladie mentale, la folie? On se préoccupait de savoir si on pouvait utiliser Pavlov et les réflexes conditionnés en psychiatrie. Ça, c'était leur problème. Alors c'étaient des choses qui, à ce moment-là, étaient peu importantes et finalement ce sont les antipsychiatres britanniques Laing et Cooper qui ont fait passer dans l'actualité le problème de la psychiatrie. Puis les mouvements politiques d'avant Mai 68, mais surtout d'après-Mai 68. Je crois que cette lutte contre la psychiatrisation de notre existence est une chose actuellement importante, et, dans cette mesure-là, je fais peut-être une affirmation vaniteuse, mais ce que je fais là-dedans, ce que je dis dans ce processus ne me

paraît pas, croyez-moi, je suis honnête, ne me paraît pas d'une importance très, très grande. Vous supprimeriez ma personne et mes livres, ça ne changerait pratiquement rien.

– Oui, bien sûr. On en revient à la phrase : « Les cimetières sont pleins de gens irremplaçables », mais c'est une phrase également facile. Personne n'aurait existé à ce moment-là.

– J'aime assez cette espèce de sentiment qui, pour moi, n'est pas du tout négatif. J'éprouve presque un plaisir, et un plaisir physique, à penser que les choses dont je m'occupe me débordent, passent à travers moi, qu'il y a mille personnes, mille livres qui s'élaborent, mille personnes qui parlent, mille choses qui se font et qui reprennent, non pas reprendre au sens de répéter ce que je dis, mais qui vont exactement dans le même sens, et qui finalement me débordent.

– Comme beaucoup d'autres, vous estimez avoir une place dans cet espace qui est le nôtre.

– Oui.

– Et par rapport à Roland Barthes, comment êtes-vous? Roland Barthes que j'ai reçu il y a à peine huit jours.

– Il a été pour moi quelqu'un de très important, dans la mesure où, précisément, il a certainement été, entre les années 1955 et 1965, à une époque où il était seul lui aussi, celui qui nous a le plus aidés à secouer une certaine forme de savoir universitaire qui était du non-savoir. Cela étant dit, le domaine auquel je m'applique et qui est celui, véritablement, de la non-littérature est tellement différent du sien que maintenant nos chemins, je crois, ont passablement divergé, ou ne sont pas exactement sur le même plan. Mais c'est quelqu'un qui a été très, très important pour comprendre les secousses qui ont eu lieu depuis dix ans. Il a été le grand précurseur, le grand prédécesseur.

– Michel Foucault, j'ai l'impression que maintenant vous voudriez vous débarrasser d'un grand fardeau de savoir que vous avez, pour aller ailleurs, vous seriez presque tenté de repartir de zéro.

– C'est drôle ce que vous dites là, parce que c'est très vrai. Dans la mesure où j'éprouve ce sentiment de plaisir à être débordé, à voir que ça va plus vite et plus loin que moi. Oui, un très grand sentiment d'allégement, de liberté et à la limite l'envie de prendre une demi-valise et puis d'aller ailleurs, ou bien pour ne rien faire, ou bien pour faire tout autre chose. Oui, absolument. Vous êtes un formidable diagnosticien.

– *Mais cet ailleurs, vous l'avez déjà fixé?*

– Non, pas du tout. Peut-être resterai-je piétinant dans mes histoires, à me battre contre ces normalisations qui nous enserrent. Peut-être parce que je suis normalisé plus que je ne le crois, plus que je ne le veux.

– *Nous avons beaucoup parlé du pouvoir, mais vous admettez le commandement? Vous aimez à être commandé?*

– À être commandé ou à commander.

– *À commander, vous avez posé la question, donc vous aimez commander.*

– Je vous disais tout à l'heure, quand on fait l'amour, c'est des rapports de pouvoir. Tous les rapports de pouvoir sont tellement chargés d'érotisme. Il s'agit là d'un domaine qui a été, je crois, très, très peu étudié, qu'il faudra bien un jour essayer d'étudier. Cela fait tellement plaisir de commander. Cela fait aussi plaisir d'être commandé. Ce plaisir du pouvoir est à étudier.

– *Peut-on dire de l'homme Michel Foucault qu'il est trop intelligent?*

– Oh! certainement pas assez, oh! là! là! Non, non, ce n'est pas ça... non.

– *Merci, Michel Foucault.*

162 *Faire les fous*

« Faire les fous », *Le Monde*, n° 9559, 16 octobre 1975, p. 17. (Sur le film de R. Féret, *Histoire de Paul*, 1975.)

J'ai vu *Histoire de Paul* et je me suis frotté les yeux. Je reconnaissais, à leur visage, des acteurs professionnels. Et pourtant, le film que je voyais, ce n'était pas « comme » l'asile, c'était l'asile. Je me suis demandé si les acteurs n'avaient pas passé plusieurs semaines ou mois dans un hôpital psychiatrique, mêlés aux malades, étudiant ce qui se passait, épiant les gestes, écoutant aux portes, notant tous ces dialogues sans écho. René Féret a fait l'inverse. Il a placé des acteurs professionnels dans la carcasse vide d'un asile : il les a répartis entre ces murs, ces portes, ces lits de fer, ces salles communes, ces tables de ping-pong; il leur a fait reprendre les gestes séculaires de l'hôpital, il a reconstitué avec eux la vieille hiérarchie, visible ou secrète, de la maison des fous. Bref il a déclenché la machinerie asilaire, ne demandant alors à ses acteurs que d'y trouver chacun sa ligne de pente, sa déclivité propre. Expérience étonnante sur la force et les effets plastiques de l'asile : dans la serre où on les avait mis, et sans qu'on leur donne d'autre règle de jeu que la forme du pouvoir psychiatrique, ils sont devenus spontanément faune et flore asilaires. Végétation étrange et familière à la fois : le rieur en rafales, le questionneur angoissé, le marmonneur de prières, le guéri de chaque mois qui tous les mois revient... Chacun sur sa ligne, ils se croisent sans cesse, mais, comme ces rubans d'autoroutes qui forment des fleurs à l'entrée des villes, on ne s'y rencontre jamais. Tels sont ces grands rituels de l'asile, que Féret et ses acteurs ont su retrouver – repas, parties de cartes, ping-pong –, où les répliques, les gestes, la nourriture, les plats, les balles, les dés, les questions, les plaintes, les grimaces se croisent avec la rapidité et la justesse de l'éclair, et où, pourtant, « ça ne marche pas ». L'antithéâtre, en somme. Il fallait le talent de ces hommes (tous, ou presque, venus du théâtre), il fallait aussi l'inévitable force de l'asile, pour qu'ils puissent réellement et volontairement « faire les fous », au plus loin du théâtre.

*

Paul entre à l'asile. Ni fou ni raisonnable, ni malade ni en bonne santé, ni contraint ni volontaire, ni anxieux ni agressif. Blanc, vide, « apathique », indifférent et infiniment attentif, comme on peut l'être au seuil d'une initiation : affilié, demain, au grand ordre de la déraison. Le long plan du déshabillage initial est presque insupportable d'indiscrétion. Le fou du Moyen Âge se reconnaissait à ses clochettes et à ses oripeaux, celui du XIXe à ses délires et à ses cris; on entre de nos jours dans la folie par une silencieuse, docile, exhaustive mise à nu. Paul (joué par Paul Allio), c'est le point de croisement de toutes les stupeurs : la sienne devant ces masques figés de la folie, qui tournent autour de lui, qui lui font signe et dont l'un d'entre eux – lequel? choix, hasard, fatalité – devra bien devenir un jour le sien; stupeur des fous qui le regardent, corps sans espèce, malade sans catégorie, compagnon sans nom, sans diagnostic, sans rôle ni emploi, qu'ils auront à capturer au filet de leur propre folie et à offrir aux médecins, digne enfin du baptême pathologique; stupeur aussi qui lui est injectée dans les veines par le regard des infirmiers, les paroles des médecins qui parlent de lui, au-dessus de lui, sans s'adresser à lui, et par les médicaments qu'on le force à prendre; stupeur qui est la nôtre à voir sourdre la folie dans l'épais-

seur d'un corps qui ne bouge pas, à travers les traits d'un visage qui reste, systématiquement, « sans expression » : la performance de Paul Allio est étonnante. Il semble finalement se dissoudre et prendre la maîtrise de cette eau qui hante ses rêves, où il a peut-être voulu se noyer autrefois et qui remplit maintenant de sa tranquillité le grand aquarium psychiatrique.

Il y a une douceur de l'asile (au moins depuis les neuroleptiques), sillonnée de violence, emportée parfois par des tourbillons, traversée d'éclairs. Le comble de cette douceur et son symbole, c'est la nourriture. L'asile est peut-être toujours renfermement et exclusion ; mais il est maintenant, de plus, ingestion. Comme si aux vieilles lois traditionnelles de l'hôpital : « Tu ne bougeras pas, tu ne crieras pas », s'était ajoutée celle-ci : « Tu avaleras. » Tu avaleras tes médicaments, tu avaleras tes repas, tu avaleras nos soins, nos promesses et nos menaces, tu avaleras la visite de tes parents, tu avaleras les provisions que ta mère, chaque semaine, enfouit dans son cabas, qu'elle t'apporte avec emphase, offrande rituelle à « son » malade, et que tu dois consommer devant elle, pour son plus grand plaisir, dans la communion de cette maladie qui vous appartient à vous deux, qui est votre relation la plus intense et où elle a mis, la pauvre, tout son amour pour toi. Les gens de l'asile aujourd'hui ne sont plus des affamés derrière des barreaux : ils sont voués à l'ingestion. L'histoire de Paul est une histoire d'absorption, de bouche ouverte et refermée, de repas pris et refusés, de bruit d'assiettes et de verres. Ce n'est pas, René Féret l'a bien vu, que la fonction de la nourriture, dans l'hôpital d'aujourd'hui, soit de permettre la guérison : mais, docilement avalée, elle fait apparaître, entre la folie dont on ne veut plus et la guérison qu'on n'attend guère, le personnage précieux du « bon malade » : celui qui mange bien, c'est, dans le système asilaire, le « permanent » dont tout le monde est satisfait. La pièce essentielle de l'initiation à l'hôpital, c'est l'épreuve alimentaire. Le film culmine dans un extraordinaire « avalage de crêpes », prouesse digestive par laquelle Paul, au terme des rituels, devient, à la satisfaction de tous – parents, infirmiers, autres malades surtout – l' « un » des malades mentaux. Avalant avalé ; histoire de Paul, histoire de Jonas.

*

Il y a eu *Family Life*, voici *Hospital Life*. Mais le film de René Féret, dans sa très grande beauté et rigueur, me fait penser surtout à ces fêtes de fous, comme il en existait encore, il y a peu d'années, dans certains hôpitaux d'Allemagne et de Suisse : le jour du carnaval, les fous se déguisaient et faisaient un défilé de masques dans les rues : curiosité gênée, un peu effrayée des spectateurs : le seul jour où on permettait aux fous de sortir, c'était pour rire, pour faire les fous. René Féret, dans ce film-expérience, a retourné la fête : il a mis des non-fous dans la boîte à folie, et il leur a dit : laissez-vous aller, faites les fous aussi loin que vous vous y sentirez poussés par la force des choses et la logique de l'internement. Et il en est sorti, dans sa réalité même, la forme raide, répétitive, rituelle de la folie : la folie, cette chose du monde la plus rigoureusement réglée.

163 *Michel Foucault*
Les réponses du philosophe

« Michel Foucault. El filósofo responde » (« Michel Foucault. Les réponses du philosophe » ; entretien avec C. Bojunga et R. Lobo ; trad. P.W. Prado Jr.), *Jornal da Tarde*, 1er novembre 1975, pp. 12-13.

– *Vos travaux gravitent autour d'univers fermés, concentrationnaires, circulaires. Ils posent le problème de l'hôpital, de la prison. Pourquoi ce choix de thèmes ?*

– J'ai l'impression qu'au XIXe siècle, et encore au début du XXe siècle, le problème du pouvoir politique se posait essentiellement en termes d'État et des grands appareils d'État. Après tout, c'est au XIXe siècle que se sont constitués les grands appareils d'État. Ils étaient encore quelque chose de nouveau, de visible, d'important, pesant sur les personnes, et les personnes les combattaient. Plus tard, à travers deux grandes expériences – celle du fascisme et celle du stalinisme –, on s'est aperçu que sous les appareils d'État, à un autre niveau, indépendante d'eux jusqu'à un certain point, existait toute une mécanique de pouvoir qui s'exerçait de manière constante, permanente, violente, et qui permettait – du moins autant que les grands appareils d'État, comme la justice et l'armée – le maintien, la stabilité et la rigidité du corps social. Alors j'en suis venu à m'intéresser à l'analyse de ces pouvoirs implicites, de ces pouvoirs invisibles, de ces pouvoirs liés à des institutions de savoir, de santé. Qu'en est-il de la mécanique du pouvoir dans l'éducation, la médecine, la psychiatrie ? Je ne crois pas être le seul à m'intéresser à cela. Les grands mouvements autour de 1968 ont été dirigés contre ce type de pouvoir.

– *Comment voyez-vous ces mouvements par rapport à ce qu'on*

appelle le tiers monde? Aux États-Unis, en Europe occidentale, ils ont entraîné une ouverture à la suite de leurs questionnements. Dans les pays latino-américains ou africains, ils ont entraîné une fermeture de l'horizon politique. Même en Chine, la Révolution culturelle n'a-t-elle pas été une façon de changer sans changer?

– Je ne sais pas si le problème doit être posé en termes d'« ouverture » et de « fermeture ». Prenons la France : il est difficile de faire un bilan des transformations qui ont eu lieu dans les systèmes de pouvoir. Ces luttes sont encore trop proches pour que nous puissions évaluer leurs conquêtes. Il est vrai que, dans des pays comme la France ou les États-Unis la façon dont les relations d'ordre sexuel étaient contrôlées a changé. Mais nous sommes encore au début de ce grand processus. Disons que le XIXe siècle s'est préoccupé surtout des relations entre les grandes structures économiques et l'appareil d'État et que, maintenant, les problèmes des petits pouvoirs et des systèmes diffus de domination sont devenus des problèmes fondamentaux.

Quant au tiers monde, je crois que le problème se posait de manière différente. Un autre problème de pouvoir se posait : celui de l'indépendance nationale. C'est ce qui s'est passé dans certains pays de l'Afrique du Nord, comme la Tunisie (j'y étais à cette époque); c'était évident que la lutte contre le pouvoir scolaire et universitaire avait, jusqu'à un certain point, une parenté avec celles qui se sont développées en France et aux États-Unis. Avec une différence : en Tunisie, l'enseignement était administré en langue française, par des enseignants d'origine française, en conséquence, c'était aussi le problème du néocolonialisme et de l'indépendance nationale qui était posé. L'attaque contre le gouvernement était une attaque contre ses méthodes autoritaires, mais aussi contre sa sujétion et sa dépendance à l'égard des intérêts étrangers. Ainsi, dans le tiers monde, cette lutte antiautoritaire s'est réinscrite aussitôt à l'intérieur d'une lutte politique générale, perdant de cette façon sa spécificité.

– *Cette priorité attribuée par les pays du tiers monde aux tâches les plus urgentes – lutte pour l'indépendance nationale, lutte contre le sous-développement – ne tend-elle pas à étouffer les luttes contre les « petits pouvoirs » (l'école, l'asile, la prison) et contre d'autres formes diffuses de domination (du Blanc sur le Noir, des hommes sur les femmes)? Ou toutes ces luttes peuvent-elles être menées simultanément?*

– C'est un problème avec lequel nous nous débattons tous. Est-ce que nous pouvons établir une hiérarchie d'importance entre ces différents types de lutte? Une chronologie pour elles? Nous tombons dans un cercle : privilégier la lutte au niveau du tissu du corps social, aux dépens des grandes luttes traditionnelles – pour l'indépendance nationale, contre l'oppression, etc. –, ne serait-ce pas une manœuvre de « diversion »? D'autre part, ne pas poser ces problèmes ne reviendra-t-il pas à reconduire, à l'intérieur même des groupes les plus avancés, les mêmes types de hiérarchie, d'autorité, de dépendance, de domination? C'est le problème de notre génération.

– *Le journaliste Maurice Clavel, dans son autobiographie récemment publiée –* Ce que je crois * *–, dit que Foucault l'a fait sortir de la gauche, mais regrette que Foucault ait continué à gauche, qu'il n'ait pas fait le pas de la rupture. On peut comprendre pourquoi Sartre est aux côtés des maoïstes, et surtout pourquoi il pense l'histoire en hégélien; mais comment est-il possible que Foucault soit de gauche?*

– La question est-elle bien posée? Ne vaut-il pas mieux se demander pourquoi, tout à coup, la gauche a commencé à s'intéresser à certains sujets qui me préoccupaient il y a longtemps déjà. Quand j'ai commencé à m'intéresser à la folie, à l'incarcération et, plus tard, à la médecine, aux structures économiques et politiques qui sous-tendaient ces institutions, ce qui m'a étonné, c'est que la gauche traditionnelle n'accordait pas la moindre importance à ces questions. Aucun rapport, étude ou revue de gauche n'a mentionné ou critiqué mes points de vue à cette époque. Ces questions n'existaient pas pour eux. Pour une série de raisons : une d'entre elles est certainement due au fait que je ne présentais pas les signes traditionnels d'une pensée de gauche, il n'y avait pas de notes au bas des pages : « Comme a dit Karl Marx », « Comme a dit Engels », « Comme a dit le génial Staline ». Et en France, pour reconnaître une pensée de gauche, les gens regardent tout de suite les notes en bas de page. Mais le plus grave est que la gauche française ne considérait pas ces problèmes dignes d'une analyse politique. Pour elle, la lecture des textes de Marx, ou la théorie de l'aliénation, voilà ce qu'étaient des travaux politiques. Ils ne se posaient nullement le problème de la psychiatrie. Ce n'est qu'après 1968 – au cours de ce processus qui n'a pas constitué tout à fait le triomphe de la pensée marxiste, mais qui l'a, au contraire, vraiment secouée – que ces problèmes sont entrés dans la réflexion politique. Des gens qui ne s'intéressaient pas à ce que je faisais ont commencé tout à coup à m'étudier. Et je me suis vu embarqué à leurs côtés sans avoir été obligé de déplacer mon centre d'intérêt. Les problèmes qui me préoccupaient n'étaient pas pertinents pour une politique de gauche

* Clavel (M.), *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1975, pp. 138-139.

avant 1968. Si vous voulez : j'ai été annexé ou, à partir d'un certain moment, j'ai reçu droit de cité.

– *Dans votre archéologie du savoir occidental, Marx occupe une place très modeste, si on le compare à David Ricardo. Il n'est qu'un des éléments de la structure de son temps. Et selon votre livre* Les Mots et les Choses, *au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n'a opéré aucune rupture réelle. Pourquoi attribue-t-on à Marx, jusqu'à aujourd'hui, une importance qui le rend si discuté, nié ou questionné?*

– D'abord, une précision. Dans *Les Mots et les Choses*, je n'ai pas voulu faire une archéologie générale du savoir occidental dans ses profondeurs. Je voulais voir quelle avait été la genèse de quelques domaines de connaissances empiriques, essentiellement relatives à la vie, au langage, au travail et à l'économie. Ce n'était que cela. Il ne s'agissait pas d'une radiographie de la culture occidentale dans toute son épaisseur. Je crois que, dans la généalogie de l'économie politique, dans ses concepts fondamentaux, Marx n'introduit pas une rupture essentielle. Il y a eu même quelqu'un qui l'a dit avant moi : Karl Marx. Il a affirmé lui-même que ses concepts étaient dérivés de Ricardo. Maintenant, que la pratique révolutionnaire marxiste, en se référant à l'œuvre de Marx, à travers une série de transformations et de médiations, ait traversé l'histoire de l'Occident et marqué tout ce qui s'est passé depuis la fin du XIXe siècle, c'est là quelque chose d'évident. Le problème que j'ai posé était beaucoup plus limité : celui de la critique d'une science empirique.

– *La dame Dialectique règne encore aujourd'hui. Elle est présente dans les études historiques, économiques, sociologiques, philosophiques, dans la critique. Quel est le rôle du « matérialisme dialectique » dans la culture occidentale?*

– Question difficile. Au sens plein et fort de l'expression « matérialisme dialectique » – c'est-à-dire interprétation de l'histoire, philosophie, méthodologie scientifique et politique –, il n'a pas servi à grand-chose. Avez-vous déjà vu un scientifique utiliser le matérialisme dialectique? Dans sa tactique, le Parti communiste n'applique pas le matérialisme dialectique. Mais il est clair que le matérialisme dialectique constitue une importante référence. Quel est son statut pour que, jusqu'à un certain point, nous soyons obligés de passer par là, au moins dans le discours, ses signes, son rituel? C'est un problème.

Le matérialisme dialectique est un signifiant universel dont les utilisations politiques et polémiques sont importantes; c'est une marque, mais je ne crois pas qu'il soit un instrument positif. Je citerai un exemple. En Pologne, où j'ai habité un an, il y avait des cours obligatoires de matérialisme dialectique dans les universités, les samedis, comme le sont les cours de catéchisme dans les collèges chrétiens. Un jour, j'ai demandé : les étudiants en sciences sont-ils aussi, comme les étudiants en lettres, obligés de suivre ces cours? Et le professeur (assez proche du Parti communiste) a répondu : Non, les étudiants en sciences riraient...

– *Dans l'une de vos conférences ici, vous avez essayé de démontrer que nous vivions dans une société d'aveu, riche en confessions. Il y a la confession chrétienne, la confession communiste, la confession de l'écrivain, la confession psychanalytique, la confession judiciaire, etc. Ces différentes confessions possèdent-elles une même structure?*

– Non. Ce que j'ai essayé de montrer, à travers une polémique avec une certaine interprétation hâtive de Reich, c'est que nous ne nous trouvons pas dans une ère pudibonde, moraliste, une ère de censure; et que les effets de moralisme et de censure sont latéraux par rapport à quelque chose d'essentiel : l'aveu *. D'une manière générale, l'aveu consiste dans le discours du sujet sur lui-même, dans une situation de pouvoir où il est dominé, contraint, et que, par l'aveu, il modifie.

Cette définition formelle de l'aveu peut englober les diverses situations de confession mentionnées. Mais j'ai déjà essayé d'analyser en détail la différence qui existe, par exemple, entre ce qui est avoué dans la confession chrétienne proprement dite et ce que l'on avoue au directeur de conscience à partir du XVIIe siècle. Deux formes chrétiennes, liées l'une à l'autre. La seconde étant une généralisation de la confession pénitentielle, mais possédant des caractéristiques complètement différentes et des objectifs distincts.

– *Un marxiste pourrait considérer comme politiquement « dangereux » ce rapprochement entre confession chrétienne et confession faite au Parti.*

– Je l'espère bien.

– *Pourriez-vous rendre cela plus clair, en dire plus au sujet de votre définition de l'aveu?*

– Il est étrange que, dans la plupart des systèmes juridiques, ce qu'on dit contre soi-même constitue une preuve. Le droit britannique, qui interdit le témoignage contre soi-même, est une exception. Mais, dans la grande majorité des autres systèmes, à partir du

* Les mots portugais *confisso, confessar*, etc., recouvrent à la fois les sens français de « confesser » *(confessare)* et d' « avouer » *(advocare)*. *(N.d.T.)*

moment où quelqu'un dit quelque chose qui lui porte préjudice, cette chose ne peut être que vraie. Cela constitue un postulat. On peut facilement imaginer que quelqu'un cherche à se charger de quelque chose soit pour en exempter autrui, soit pour s'exempter d'une autre faute. En second lieu, la torture et autres techniques voisines d'aveu permettent d'obtenir des témoignages contre soi-même qui ne possèdent aucune valeur de vérité. Notre système juridique accorde une telle valeur de preuve à l'aveu qu'il devient difficile de le rectifier ou de le nier après coup. S'il est vrai que l'extorsion sauvage de l'aveu est une pratique policière habituelle et que la justice, en principe, l'ignore, en feignant de fermer les yeux sur elle, il est aussi vrai que, en accordant un tel privilège à la confession, le système judiciaire est un peu complice de cette pratique policière qui consiste à l'arracher à tout prix.

La fiction qui consiste à maintenir la plus grande différence possible entre justice et police est très courante, en Europe occidentale du moins. Les corrompus viennent toujours de la police, et ce qu'il y a de noble et de digne vient obligatoirement de la justice. À vrai dire, le malheur du système est que, entre justice et police, il y a un accord tacite, et c'est la justice qui, sans le dire, suscite fréquemment ces pratiques policières.

– *Qu'est-ce que la torture?*

– Je dirais, en forçant les mots, qu'il existe une utilisation « noble » et une utilisation ignoble de la torture. Ainsi, dans la pratique judiciaire du Moyen Âge, et jusqu'au XVIIIe siècle, la torture était un vrai rituel par lequel on essayait d'obtenir l'aveu de l'accusé; mais c'était un rituel assez codifié. La torture n'était pas « libre » dans les mains du bourreau. Elle devait obéir à certaines règles et respecter certaines limites qu'elle ne devait pas outrepasser. Ce que le XIXe et le XXe siècles ont inventé, c'est la torture « sauvage ». La torture qui, en employant n'importe quelle méthode et pendant aussi longtemps qu'on le juge nécessaire, doit arracher l'aveu. C'est une torture policière, extra-judiciaire et, par conséquent, extrêmement différente de la célèbre torture utilisée par l'Inquisition.

– *Pensez-vous que, dans les pays qui ont connu l'esclavage au siècle dernier, l'accusateur a développé une relation différente et particulièrement cruelle à l'égard du corps de l'accusé? Peut-être parce que le torturé, dans ce cas, était quelqu'un dont la valeur en tant que personne équivalait à zéro.*

– Certainement. Dans l'Antiquité classique, en Grèce et dans l'Empire romain, on n'avait pas le droit de torturer un citoyen libre. En revanche, la torture de l'esclave était une pratique légitime et habituelle. Comme si l'esclave était incapable de « dire la vérité » et comme si les personnes étaient obligées de lui extraire cette vérité par la violence. Je pense que ce droit que l'Antiquité classique s'est accordé de torturer l'esclave a dû réapparaître dans les pratiques esclavagistes réinstaurées au XVIe siècle.

– *Cette pratique n'était-elle pas accompagnée d'un certain paternalisme, dans la mesure où l'esclave ne disait pas la vérité parce qu'il en était incapable?*

– Non, je crois que l'important, c'est le problème de la propriété du corps. Si le corps de l'esclave appartient à son maître et non pas à lui-même, la torture comme la mort de l'esclave (bien que celle-ci ne fût pas légitime) sont possibles. La relation de propriété dans ce cas est plus importante que celle de paterfamilias. C'est le droit d'user et d'abuser, *jus utendi et abutendi.*

– *Votre analyse générale de l'aveu et des relations de pouvoir s'applique-t-elle aussi à l'ensemble des pouvoirs dans les pays communistes, l'U.R.S.S. et la Chine par exemple?*

– J'aimerais laisser la Chine de côté : très peu de gens connaissent très peu de choses sur elle. Ou : très peu de gens la connaissent très bien. Cela dit, la réponse est oui. Et c'est pour cela que mon travail peut être considéré comme dangereux. Mais je crois qu'il faut affronter ce danger, accepter ce risque. Ces mécanismes de pouvoir, du moins leurs principaux éléments, existent partout. L'aveu dans les grands procès ne peut pas être considéré comme étant totalement étranger à nos procédures judiciaires, à l'importance politique et morale accordée à l'aveu. Et, d'une façon plus précise encore : le pouvoir psychiatrique dans ses effets politiques, dans son asservissement politique à l'égard du pouvoir soviétique est, je dirais, apparenté au pouvoir psychiatrique tel qu'il a été exercé en Europe occidentale pendant le XIXe siècle. Considérons par exemple ce qui s'est passé après la Commune de Paris en 1870. D'une manière on ne peut plus explicite, quelques opposants politiques ont été envoyés à l'asile comme « fous ».

– *Ce qui m'impressionne le plus dans* L'Aveu *d'Arthur London* * *considéré comme spécifique, caractéristique des méthodes employées en Europe orientale, c'est moins l'utilisation de la torture (rencontrée dans le monde entier) que l'ostentation de la farce judiciaire. Un apparat incroyable, et, en même temps, si l'accusé décide d'oublier sa confession apprise par cœur, un bouton interrompt la diffusion par la radio.*

* London (A.), *L'Aveu dans l'engrenage du procès de Prague* (version française d'A. et L. London), Paris, Gallimard, 1972.

– Le trucage judiciaire... Dans le droit anglais et dans le droit napoléonien on a accordé un rôle si excessif, et si excessivement sérieux, au rituel judiciaire, qui peut être transformé en *guignol* *, comme il arrive actuellement dans les pays socialistes de l'Europe orientale. Notre façon de truquer un procès est différente : nous trichons sur la procédure, nous poussons l'inculpé au suicide. Mais nous n'atteignons jamais ce trucage totalement théâtral auquel les Soviétiques se sont consacrés. Pourquoi ? Parce qu'ils accordent plus de sérieux au rituel judiciaire que nous – parce qu'ils tiennent à le mener jusqu'au bout, sous les yeux des journalistes, des observateurs étrangers, etc. – ou parce qu'ils ne lui accordent aucune importance et pour cela se permettent tout. Il est même possible que les deux choses soient vraies. Qu'ils ne lui accordent aucune importance, mais, en même temps, essaient de réinscrire dans leur exercice du pouvoir la symbolique et le rituel bourgeois. Les grands procès doivent être vus en rapport avec l'architecture stalinienne ou le réalisme socialiste. Le réalisme socialiste n'équivaut pas tout à fait à la peinture occidentale prise dans son ensemble, mais rappelle incroyablement la peinture académique et pompeuse de 1850. Ce fut un complexe de naissance du marxisme : il a toujours rêvé d'avoir un art, des modes d'expression et un cérémonial social parfaitement semblables à ceux de la bourgeoisie triomphante de 1850. Il s'agit du néoclassicisme stalinien.

– *Dans votre travail, l'État semble occuper une place privilégiée. Et l'État représente une instance privilégiée pour comprendre les formations historico-culturelles. Pourriez-vous préciser les conditions de possibilité sur lesquelles l'État s'étaie ?*

– Il est vrai que l'État m'intéresse, mais il ne m'intéresse que différentiellement. Je ne crois pas que l'ensemble des pouvoirs qui sont exercés à l'intérieur d'une société – et qui assurent dans cette société l'hégémonie d'une classe, d'une élite ou d'une caste – se résume entièrement au système de l'État. L'État, avec ses grands appareils judiciaires, militaires et autres, représente seulement la garantie, l'armature de tout un réseau de pouvoirs qui passe par d'autres canaux, différents de ces voies principales. Mon problème est d'effectuer une analyse différentielle des différents niveaux de pouvoir dans la société. Par conséquent, l'État y occupe une place importante, mais non pas prééminente.

– *Pourquoi en France, au contraire de la Grande-Bretagne ou des*

* En français dans le texte. *(N.d.T.)*

États-Unis, les études antipsychiatriques ont-elles été initiées par quelqu'un qui n'est pas médecin comme Laing, Bettelheim ou Cooper ?

– C'est difficile à dire. Mais je peux faire une hypothèse (il faudrait entreprendre une étude différentielle aux États-Unis et en Angleterre). En France, l'interrogation sur l'hôpital, l'asile et la pratique psychiatrique est ancienne. En tout cas à l'époque de la guerre, dans un hôpital nommé Saint-Alban, des médecins espagnols qui, pendant la guerre civile, avaient fait des expériences antipsychiatriques et ont été obligés de se réfugier en France ont commencé ces recherches ; de jeunes psychiatres, qui passaient par Saint-Alban, en ont adopté certaines méthodes et ont essayé de faire quelques réformes dans d'autres hôpitaux. Mais tout cela est resté très limité. Pourquoi ces initiatives ne sont-elles pas allées plus loin ? Parce que les psychiatres français sont, directement ou indirectement, liés à l'administration, aux responsables administratifs et juridiques de l'hôpital. Exerçant ce pouvoir, ils ne sont pas en condition de critiquer le pouvoir administratif au nom du pouvoir médical, et ni le pouvoir médical, au nom d'une pensée qui serait en même temps libre de la médecine et de l'administration. Ils ont pu s'opposer à la médecine et à l'administration, sans pouvoir se libérer ni de l'une ni de l'autre. Ce que je dis est un peu schématique, mais je crois qu'il a fallu quelqu'un du « dehors » pour poser ces problèmes. En France, la psychanalyse, qui était cette médecine de la maladie mentale en dehors de l'institution, hors de l'hôpital, hors de l'hôpital psychiatrique, a toujours été, et est encore, une médecine de l'élite, chère, etc. Et qui a toujours refusé – à part ces dernières années – de transposer ses questions, ses problèmes, ses techniques dans le cadre hospitalier. Elle aurait pu poser le problème du pouvoir psychiatrique, mais elle ne l'a pas fait ; elle exerçait le sien tranquillement.

– *À votre avis, le psychanalyste apparaît comme un technocrate du savoir, l'instrument d'un pouvoir répressif qui fait parler sa victime de sa sexualité. Un tel monstre doit-il être abattu ou est-il possible d'imaginer un nouveau type de clinicien ?*

– Il ne faut pas forcer ce que j'ai dit. Non, à vrai dire, je n'ai pas encore étudié de près le fonctionnement de la psychanalyse. Ce que je dis est qu'il serait dangereux de supposer que Freud et la psychanalyse, en parlant de sexualité, en dégageant, à travers leurs techniques, la sexualité du sujet accomplissent de plein droit une œuvre de libération. La métaphore de la libération ne me semble pas appropriée pour définir la pratique psychanalytique. C'est la raison pour laquelle j'ai essayé de faire une archéologie de l'aveu et de

l'aveu de la sexualité et de montrer comment les techniques essentielles de la psychanalyse préexistent (la question de l'originalité n'est pas importante) à l'intérieur d'un système de pouvoir. Et il est faux d'imaginer que l'Occident a été une civilisation qui a réprimé l'expression de la sexualité, qui l'a interdite, qui l'a censurée. Au contraire : dès le Moyen Âge, il y a eu une constante demande pour obtenir l'aveu de la sexualité. Il y a eu pression pour qu'elle se manifeste sous forme de discours : confession, direction de conscience, pédagogie, psychiatrie du XIX[e] siècle, techniques qui précèdent la psychanalyse et qui font que celle-ci doit se situer par rapport à elles. Non pas en situation de rupture, mais en situation de continuité.

– *Mais la relation patient-analyste n'est-elle pas toujours, d'après ce que vous dites, une relation inégale, due à la dissymétrie de pouvoir ?*

– Sans doute. L'exercice du pouvoir qui se déroule à l'intérieur de la séance psychanalytique devrait être étudié, et il ne l'a jamais été. Et le psychanalyste, du moins en France, s'y refuse. En considérant que ce qui se passe entre le divan et le fauteuil, entre celui qui est couché et celui qui est assis, entre celui qui parle et celui qui sommeille est un problème de désir, de signifiant, de censure, de surmoi, problèmes de pouvoir à l'intérieur du sujet – mais jamais une question de pouvoir entre l'un et l'autre.

– *Lacan pense que le pouvoir de l'analyste se manifeste quand celui-ci devient, non pas le traducteur modeste des messages des patients, mais le porte-parole d'une vérité dogmatique. Qu'est-ce qui vous sépare de cette position ?*

– Je ne peux pas répondre au niveau où se pose la question et où Lacan parle par la bouche de celui qui me la pose. Je ne suis pas analyste. Mais ce qui attire mon attention est que, quand les psychanalystes parlent de la pratique analytique, il y a une série d'éléments qui ne sont jamais présents : le prix de la séance, le coût économique global du traitement, les décisions quant à la cure, la frontière entre l'acceptable et l'inacceptable, ce qui doit être guéri et ce qui ne le nécessite pas, la question de la reprise ou du modèle familial comme norme, l'utilisation du principe freudien : selon lequel est malade celui qui n'arrive pas à faire l'amour ni à travailler; tout cela est présent dans la pratique analytique et a des effets sur elle. Il s'agit d'un mécanisme de pouvoir qu'elle véhicule, sans le mettre en question. Un exemple simple : l'homosexualité. Les psychanalystes n'abordent l'homosexualité que par la diagonale. S'agit-il d'une anomalie? D'une névrose? Comment la psychanalyse manipule-t-elle cette situation? À vrai dire, elle endosse certaines frontières qui font partie d'un pouvoir sexuel constitué en dehors d'elle, mais dont elle valide les principaux traits.

– *Les psychanalystes ont l'habitude de critiquer les philosophes qui parlent de la psychanalyse sans l'avoir essayée. Avez-vous été analysé ?*

– La question est amusante, car actuellement les psychanalystes m'accusent de *ne pas* parler de la psychanalyse. À vrai dire, je suis en train de faire une série d'études qui convergent sur quelque chose qui s'est passé à la fin du XIX[e] siècle et au XX[e] siècle : l'histoire de la folie, le savoir de la sexualité, une généalogie qui s'arrête à Freud. Et ils disent que c'est une hypocrisie de ne pas mentionner Freud. Maintenant, vous dites qu'ils me contesteraient le droit de parler de la pratique analytique. En fait, j'aimerais en parler, et en un certain sens je parle de la psychanalyse, mais je tiens à en parler du « dehors ». Je ne pense pas que nous devons tomber dans le piège, d'ailleurs ancien, monté par Freud lui-même, et qui consiste à dire que, du moment où notre discours pénètre dans le champ psychanalytique, il tombera sous la domination de l'interprétation analytique. Je veux me tenir en situation d'extériorité face à l'institution psychanalytique, la replacer dans son histoire, à l'intérieur des systèmes de pouvoir qui la sous-tendent. Je n'entrerai jamais à l'intérieur du discours psychanalytique pour dire : le concept de désir chez Freud n'est pas bien élaboré, ou le corps divisé de Mélanie Klein est une bêtise. Cela, je ne le dirai jamais. Mais je dis que jamais je ne le dirai.

– *Et la contribution de Deleuze ?*

– Ce qui m'intéresse dans son travail, c'est qu'il porte essentiellement, à l'intérieur de la psychanalyse, sur le non-dit de la psychanalyse : comment la pratique analytique constitue un coup de force pour redistribuer le désir entre les différents pôles du triangle œdipien. La « familialisation » de la psychanalyse est une opération que Deleuze a démontrée avec beaucoup de force, une critique que lui, en tant que théoricien du désir, fait du dedans, et que moi en tant qu'historien du pouvoir ne suis capable de faire que du dehors.

– *Quelles sont les tâches de la critique aujourd'hui ?*

– Qu'entendez-vous par ce mot? Seul un kantien peut attribuer un sens général au mot « critique ».

– *Hier, vous avez dit que votre pensée est fondamentalement critique. Que signifie un travail critique ?*

– Je dirais : c'est une tentative de dévoiler le plus possible, c'est-

à-dire le plus profondément et généralement, tous les effets de dogmatisme liés au savoir, et tous les effets de savoir liés au dogmatisme.

– Il y a une phrase de Deleuze sur vous : vous avez été, dit-il, « le premier à nous apprendre quelque chose de fondamental, dans vos livres et à travers quelques pratiques : l'indignité de parler pour les autres ». J'aimerais vous demander si le discours sur l'exotisme, qui utilise la catégorie d'exotisme, ne constitue pas une façon d'exercer un pouvoir diffus. Ne sera-t-il pas aussi une manière de parler pour les autres? Après tout, même le discours politique, et non seulement celui de la mode ou du tourisme, utilise la catégorie d'exotisme...

– Je ne veux pas faire une critique qui empêche les autres de parler, exercer en mon nom un terrorisme de la pureté et de la vérité. Je ne veux pas non plus parler au nom des autres et prétendre dire mieux ce qu'ils ont à dire. Ma critique a pour objectif de permettre aux autres de parler, sans mettre de limites au droit qu'ils ont de parler. Depuis l'époque de la colonisation, il existe un discours impérialiste qui a parlé avec une grande méticulosité des autres et les a transformés en exotiques, personnes incapables de discourir sur elles-mêmes. À la question de l'universalisme révolutionnaire on peut ajouter ce problème. Pour les Européens, et peut-être plus encore pour les Français que pour les autres, la révolution est un processus universel; les révolutionnaires français de la fin du XVIII[e] siècle pensaient faire la révolution dans le monde entier, et jusqu'à aujourd'hui ils ne se sont pas délivrés de ce mythe. L'internationalisme prolétarien a relancé, dans un autre registre, ce projet. Or, en cette seconde moitié du XX[e] siècle, il n'y a eu de processus révolutionnaire que dans le cadre du nationalisme. D'où le malaise chez certains théoriciens et militants de la révolution universelle. Ils sont obligés d'adopter l'impérialisme du discours universel; ou alors d'adopter un certain exotisme.

– Que signifie la phrase de Reich selon laquelle les masses n'ont pas été trompées, mais ont à un certain moment désiré le fascisme. Comment peut-on désirer un pouvoir répressif?

– C'est un problème important. Et inquiétant, si nous pensons le pouvoir en termes de répression. S'il se limite à censurer, à interdire, comment alors serait-il possible de l'aimer? Mais ce qui rend le pouvoir fort est que son fonctionnement principal n'est pas d'ordre négatif : le pouvoir a des effets positifs, il produit le savoir, induit du plaisir. Le pouvoir est aimable. S'il était seulement répressif, il nous faudrait admettre, soit l'intériorisation de l'interdit, soit le masochisme du sujet (ce qui est, en fin de compte, la même chose). Et alors là il adhère au pouvoir.

– Et la relation maître-esclave? Le refus de la libération de la part d'un esclave ne peut-il pas être expliqué de la même manière?

– La dialectique maître-esclave, selon Hegel, est le mécanisme par lequel le pouvoir du maître se vide du fait même de son exercice. Ce que je veux montrer est à l'opposé : que le pouvoir se renforce par son propre exercice; il ne passe pas subrepticement de l'autre côté. Depuis 1831, l'Europe n'a pas cessé de penser que le renversement du capitalisme était pour la prochaine décennie. Cela bien avant Marx. Et il est là. Je ne veux pas affirmer qu'il ne sera jamais déraciné. Je dis seulement que le coût de son renversement n'est pas ce que nous imaginons. Et ce n'est pas le renverser que d'opérer un transfert dans les systèmes de pouvoir, d'une caste à une autre, d'une bureaucratie à une autre, comme ce fut le cas de la bureaucratie tsariste, qui a été à vrai dire transposée avec des modifications.

– Qu'est-ce que l'homme? Cela existe-t-il?

– Bien sûr qu'il existe. Ce qu'il faut détruire est l'ensemble des qualifications, des spécifications et des sédimentations par lesquelles quelques essences humaines ont été définies depuis le XVIII[e] siècle. Mon erreur n'a pas été de dire que l'homme n'existe pas, mais d'imaginer qu'il serait si facile de le démolir.

– Prendre parti pour les minorités, etc., n'est-ce pas de l'humanisme? Le terme « humaniste » doit-il être conservé?

– Si ces luttes sont menées au nom d'une essence déterminée de l'homme, telle qu'elle a été constituée dans la pensée du XVIII[e] siècle, je dirais que ces luttes sont perdues. Car elles seront conduites au nom de l'homme abstrait, au nom de l'homme normal, de l'homme en bonne santé, qui est le précipité d'une série de pouvoirs. Si nous voulons faire la critique de ces pouvoirs, on ne doit pas l'effectuer au nom d'une idée de l'homme qui a été construite à partir de ces pouvoirs. Lorsqu'en marxiste vulgaire on parle de l'homme total, de l'homme réconcilié avec lui-même, de quoi s'agit-il? De l'homme normal, de l'homme équilibré. Comment s'est donc formée l'image de cet homme. À partir d'un savoir et d'un pouvoir psychiatriques, médicaux, d'un pouvoir « normalisateur ». Faire une critique politique au nom d'un humanisme signifie réintroduire dans l'arme du combat cette chose contre laquelle nous combattons.

164 *Sade, sergent du sexe*

« Sade, sergent du sexe » (entretien avec G. Dupont), *Cinématographe*, n° 16, décembre 1975-janvier 1976, pp. 3-5.

– *Quand vous allez au cinéma, êtes-vous frappé par le sadisme de certains films récents, qu'ils se passent dans un hôpital ou, comme dans le dernier Pasolini *, dans une fausse prison?*

– J'ai été frappé – du moins jusqu'à ces derniers temps – par l'absence de sadisme et l'absence de Sade. Les deux choses n'étant d'ailleurs pas équivalentes. Il peut y avoir du Sade sans sadisme et du sadisme sans Sade. Mais laissons de côté le problème du sadisme qui est plus déclicat, et restons-en à Sade. Je crois qu'il n'y a rien de plus allergique au cinéma que l'œuvre de Sade. Parmi les nombreuses raisons, d'abord celle-ci : la méticulosité, le rituel, la forme de cérémonie rigoureuse que prennent toutes les scènes de Sade excluent tout ce qui pourrait être jeu supplémentaire de la caméra. La moindre addition, la moindre suppression, le plus petit ornement sont insupportables. Pas de fantasme ouvert, mais une réglementation soigneusement programmée. Dès que quelque chose manque ou vient en surimpression, tout est loupé. Pas de place pour une image. Les blancs ne doivent être remplis que par les désirs et les corps.

– *Dans la première partie d'*El Topo, *de Jodorowsky, il y a une orgie sanguinaire, un découpage de corps assez significatif. Le sadisme au cinéma, n'est-ce pas d'abord la façon de traiter les acteurs et leur corps? En particulier, les femmes dans le cinéma ne sont-elles pas (mal) traitées comme les appendices d'un corps masculin?*

– La manière qu'on a de traiter le corps dans le cinéma contemporain est une chose très nouvelle. Regardez les baisers, les visages, les lèvres, les joues, les paupières, les dents, dans un film comme *La Mort de Maria Malibran*, de Werner Schroeter. Appeler cela sadisme me paraît tout à fait faux, sinon par le détour d'une vague psychanalyse où il serait question de l'objet partiel, du corps morcelé, du vagin denté. Il faut revenir à un freudisme d'assez basse qualité pour rabattre sur le sadisme cette manière de faire chanter les corps et leurs prodiges. Faire d'un visage, d'une pommette, de lèvres, d'une expression des yeux, faire ce qu'en fait Schroeter n'a rien à voir avec le sadisme. Il s'agit d'une démultiplication, d'un bourgeonnement du corps, une exaltation en quelque sorte autonome de ses moindres parties, des moindres possibilités d'un fragment du corps. Il y a là anarchisation du corps où les hiérarchies, les localisations et les dénominations, l'organicité, si vous voulez, sont en train de se défaire. Alors que, dans le sadisme, c'est bien l'organe en tant que tel qui est l'objet de l'acharnement. Tu as un œil qui regarde, je te l'arrache. Tu as une langue que j'ai prise entre mes lèvres et mordue, je vais te la couper. Avec ces yeux, tu ne pourras plus voir; avec cette langue, tu ne pourras plus ni manger ni parler. Le corps chez Sade est encore fortement organique, ancré dans cette hiérarchie, la différence étant bien sûr que la hiérarchie ne s'organise pas, comme dans la vieille fable, à partir de la tête mais à partir du sexe.

Alors que, dans certains films contemporains, la manière qu'on a de faire échapper le corps à lui-même est d'un tout autre type. Il s'agit justement de démanteler cette organicité : ce n'est plus une langue, c'est tout autre chose qu'une langue qui sort d'une bouche, ce n'est pas l'organe de la bouche profané et destiné au plaisir d'un autre. C'est une chose « innommable », « inutilisable », hors de tous les programmes du désir; c'est le corps rendu entièrement plastique par le plaisir : quelque chose qui s'ouvre, qui se tend, qui palpite, qui bat, qui bée. Dans *La Mort de Maria Malibran*, la manière dont les deux femmes s'embrassent, qu'est-ce que c'est? Des dunes, une caravane dans le désert, une fleur vorace qui s'avance, des mandibules d'insecte, une anfractuosité au ras de l'herbe. Antisadisme de tout cela. Pour la science cruelle du désir, rien à faire de ces pseudopodes informes, qui sont les mouvements lents du plaisir-douleur.

– *Est-ce que vous avez vu à New York ces films appelés Snuff movies (en argot américain,* to snuff : *tuer) où une femme est découpée en morceaux?*

– Non, mais il apparaît, je crois, que la femme est vraiment découpée vivante.

– *C'est purement visuel, sans aucune parole. Un médium froid, par rapport au cinéma, médium chaud. Plus de littérature au sujet du corps : c'est seulement un corps en train de mourir.*

– Ce n'est plus du cinéma. Ça fait partie des circuits érotiques privés, seulement faits pour allumer le désir. Il ne s'agit plus que d'être, comme disent les Américains, *turned on*, avec cette qualité propre d'allumage qu'on ne doit qu'aux images, mais qui n'est pas moindre que celle qu'on doit à la réalité – mais autre.

– *La caméra n'est-elle pas la maîtresse qui traite le corps de*

* *Salo ou les Cent Vingt Journées de Sodome*, 1975.

Michel Foucault, Dits et écrits 1975

l'acteur comme une victime ? Je pense aux chutes successives de Marilyn Monroe aux pieds de Tony Curtis dans Some Like It Hot. *L'actrice a sûrement dû vivre cela comme une séquence sadique.*

– Le rapport entre l'acteur et la caméra dont vous parlez à propos de ce film me paraît encore très traditionnel. On le trouve dans le théâtre : l'acteur reprenant sur lui le sacrifice du héros et l'accomplissant jusque dans son propre corps. Ce qui me paraît nouveau dans le cinéma dont j'ai parlé, c'est cette découverte-exploration du corps qui se fait à partir de la caméra. J'imagine que la prise de vue doit être dans ces films d'une grande intensité. Il s'agit d'une rencontre à la fois calculée et aléatoire entre les corps et la caméra, découvrant quelque chose, faisant lever un angle, un volume, une courbe, suivant une trace, une ligne, éventuellement une ride. Et puis, brusquement, le corps se dés-organise, devient un paysage, une caravane, une tempête, une montagne de sable, etc. C'est le contraire du sadisme, qui découpait l'unité. Ce que fait la caméra chez Schroeter, c'est de ne pas détailler le corps pour le désir, c'est de faire lever le corps comme une pâte et d'en faire naître des images qui sont images de plaisir et images pour le plaisir. Au point de rencontre toujours imprévu de la caméra (et de son plaisir) avec le corps (et les pulsations de son plaisir à lui) naissent ces images, plaisirs à multiples entrées.

Le sadisme était anatomiquement sage, et, s'il faisait rage, c'était à l'intérieur d'un manuel d'anatomie très raisonnable. Pas de folie organique chez Sade. Vouloir retranscrire Sade, cet anatomiste méticuleux, en images précises, ça ne marche pas. Ou Sade disparaît, ou on fait un cinéma de papa.

– Un cinéma de papa au sens propre puisqu'on tend récemment à associer, au nom d'une relance rétro, fascisme et sadisme. Ainsi Liliana Cavani, dans Portier de nuit, *et Pasolini, dans* Salo. *Or cette représentation n'est pas l'histoire. On affuble les corps de vieux costumes représentant l'époque. On voudrait nous faire croire que les suppôts de Himmler correspondent au Duc, à l'Évêque, à l'Excellence du texte de Sade.*

– C'est une erreur historique totale. Le nazisme n'a pas été inventé par les grands fous érotiques du XXe siècle, mais par les petits-bourgeois les plus sinistres, ennuyeux, dégoûtants qu'on puisse imaginer. Himmler était vaguement agronome, et il avait épousé une infirmière. Il faut comprendre que les camps de concentration sont nés de l'imagination conjointe d'une infirmière d'hôpital et d'un éleveur de poulets. Hôpital plus basse-cour : voilà le fantasme qu'il y avait derrière les camps de concentration. On y a tué des millions de gens, donc je ne dis pas ça pour diminuer le blâme qu'il faut faire porter sur l'entreprise, mais justement pour la désenchanter de toutes les valeurs érotiques qu'on a voulu lui surimposer.

Les nazis étaient des femmes de ménage au mauvais sens du terme. Ils œuvraient avec des torchons et des balais, voulant purger la société de tout ce qu'ils considéraient être des sanies, des poussières, des ordures : vérolés, homosexuels, juifs, sangs impurs, noirs, fous. C'est l'infect rêve petit-bourgeois de la propreté raciale qui sous-tendait le rêve nazi. Éros absent.

Cela dit, il n'est pas impossible que, d'une manière locale, il y ait eu, à l'intérieur de cette structure, des rapports érotiques qu'ont noués, dans l'affrontement, les corps à corps entre le bourreau et le supplicié. Mais c'était accidentel.

Le problème qui se pose est de savoir pourquoi aujourd'hui nous nous imaginons avoir accès à certains fantasmes érotiques à travers le nazisme. Pourquoi ces bottes, ces casquettes, ces aigles, dont on s'engoue souvent, et surtout aux États-Unis ? N'est-ce pas l'incapacité où nous sommes de vivre réellement ce grand enchantement du corps désorganisé, qui nous fait nous rabattre sur un sadisme méticuleux, disciplinaire, anatomique. Le seul vocabulaire que nous possédons pour retranscrire ce grand plaisir du corps en explosion serait-il cette fable triste d'une récente apocalypse politique ? Ne pouvoir penser l'intensité du présent que comme la fin du monde dans un camp de concentration ? Voyez comme notre trésor d'images est pauvre ! Et comme il est urgent d'en fabriquer un nouveau au lieu de pleurer avec les geignards de l' « aliénation » et de vilipender le « spectacle ».

– Sade est un peu vu par les metteurs en scène comme la soubrette, le portier de nuit, le laveur de carreaux. Il est question à la fin du film de Pasolini de voir les supplices à travers une vitre. Le laveur de carreaux voit à travers la vitre ce qui se passe dans une cour lointaine, moyenâgeuse.

– Vous savez, je ne suis pas pour la sacralisation absolue de Sade. Après tout, je serais assez prêt à admettre que Sade ait formulé l'érotisme propre à une société disciplinaire : une société réglementaire, anatomique, hiérarchisée, avec son temps soigneusement distribué, ses espaces quadrillés, ses obéissances et ses surveillances.

Il s'agit de sortir de cela, et de l'érotisme de Sade. Il faut inventer avec le corps, avec ses éléments, ses surfaces, ses volumes, ses épais-

seurs, un érotisme non disciplinaire : celui du corps à l'état volatil et diffus, avec ses rencontres de hasard et ses plaisirs sans calcul. Et, ce qui m'ennuie, c'est qu'on utilise dans les films récents un certain nombre d'éléments qui ressuscitent à travers le thème du nazisme un érotisme de type disciplinaire. Peut-être a-t-il été celui de Sade. Tant pis alors pour la sacralisation littéraire de Sade, tant pis pour Sade : il nous ennuie, c'est un disciplinaire, un sergent du sexe, un agent-comptable des culs et de leurs équivalents.

165 *Les anormaux*

« Les anormaux », *Annuaire du Collège de France, 75e année, Histoire des systèmes de pensée, année* 1974-1975, 1975, pp. 335-339.

La grande famille indéfinie et confuse des « anormaux », dont la peur hantera la fin du XIXe siècle, ne marque pas simplement une phase d'incertitude ou un épisode un peu malheureux dans l'histoire de la psychopathologie; elle a été formée en corrélation avec tout un ensemble d'institutions de contrôle, toute une série de mécanismes de surveillance et de distribution; et lorsqu'elle aura été presque entièrement recouverte par la catégorie de la « dégénérescence », elle donnera lieu à des élaborations théoriques dérisoires, mais à des effets durement réels.

Le groupe des anormaux s'est formé à partir de trois éléments dont la constitution n'a pas été exactement synchronique.

1) Le monstre humain. Vieille notion dont le cadre de référence est la loi. Notion juridique, donc, mais au sens large, puisqu'il s'agit non seulement des lois de la société, mais aussi des lois de la nature; le champ d'apparition du monstre est un domaine juridico-biologique. Tour à tour, les figures de l'être mi-homme, mi-bête (valorisées surtout au Moyen Âge), des individualités doubles (valorisées surtout à la Renaissance), des hermaphrodites (qui ont soulevé tant de problèmes aux XVIIe et XVIIIe siècles) ont représenté cette double infraction; ce qui fait qu'un monstre humain est un monstre, ce n'est pas seulement l'exception par rapport à la forme de l'espèce, c'est le trouble qu'il apporte aux régularités juridiques (qu'il s'agisse des lois du

mariage, des canons du baptême ou des règles de la succession). Le monstre humain combine l'impossible et l'interdit. Il faut étudier dans cette perspective les grands procès d'hermaphrodites où se sont affrontés juristes et médecins depuis l'affaire de Rouen * (début du XVIIe siècle) jusqu'au procès d'Anne Grandjean ** (au milieu du siècle suivant); et aussi des ouvrages comme l'*Embryologie sacrée* *** de Cangiamila, publié et traduit au XVIIIe siècle.

À partir de là, on peut comprendre un certain nombre d'équivoques qui vont continuer à hanter l'analyse et le statut de l'homme anormal, même lorsqu'il aura réduit et confisqué les traits propres du monstre. Au premier rang de ces équivoques, un jeu jamais tout à fait contrôlé, entre l'exception de nature et l'infraction au droit. Elles cessent de se superposer sans cesser de jouer l'une par rapport à l'autre. L'écart « naturel » à la « nature » modifie les effets juridiques de la transgression, et, pourtant, ne les efface pas tout à fait; il ne renvoie pas purement et simplement à la loi, mais il ne la suspend pas non plus; il la piège, suscitant des effets, déclenchant des mécanismes, appelant des institutions parajudiciaires et marginalement médicales. On a pu étudier dans ce sens l'évolution de l'expertise médico-légale en matière pénale, depuis l'acte « monstrueux » problématisé au

* Il s'agit de l'affaire de Marie Le Marcis, née en 1581, baptisée comme fille, qui prit par la suite les habits d'homme, le prénom de Marin, et entreprit des démarches en vue d'épouser une veuve, Jeanne Le Febvre. Arrêtée, elle est condamnée le 4 mai 1601 à mort pour « crime de sodomie ». Le rapport du médecin Jacques Duval la sauva du bûcher. Elle fut condamnée à rester fille. *Cf.* Duval (J.), *Des hermaphrodites*, Rouen, Geuffroy, 1612. *Réponse au discours fait par le sieur Riolan, docteur en médecine, contre l'histoire de l'hermaphrodite de Rouen*, Rouen, Courant, s.d.

** Anne Grandjean, née en 1732 à Grenoble, prit les habits d'homme et épousa Françoise Lambert à Chambéry, le 24 juin 1761. Dénoncée, elle est traduite devant la cour de Lyon, où elle est d'abord condamnée au carcan et au bannissement pour profanation du sacrement du mariage. Un arrêt de La Tournelle, le 10 janvier 1765, l'innocenta de cette accusation, mais lui ordonna de reprendre les habits de femme. *Cf.* le mémoire de son avocat Me Vermeil, *Mémoire pour Anne Grandjean, connu sous le nom de Jean-Baptiste Grandjean, accusé et appelant contre M. le Procureur général, accusateur*, Lyon, 1765, *in* Champeaux (C.), *Réflexions sur les hermaphrodites relativement à Anne Grandjean, qualifiée telle dans un mémoire de Me Vermeil, avocat au parlement*, Lyon, Jacquenod, 1765.

*** Cangiamila (F.E.), *Sacra Embryologia, sive De officio sacerdotum, medicorum et aliorum circa aeternam parvulorum in utero existentium salutem*, Panormi, F. Valenza, 1758 (*Embryologie sacrée, ou Traité du devoir des prêtres, des médecins et autres sur le salut éternel des enfants qui sont dans le ventre de leur mère*, trad. J.A. Dinouart et A. Roux, Paris, 1766).

début du XIXe siècle (avec les affaires Cornier, Léger, Papavoine *) jusqu'à l'apparition de cette notion d'individu « dangereux » – à laquelle il est impossible de donner un sens médical ou un statut juridique – et qui est pourtant la notion fondamentale des expertises contemporaines. En posant aujourd'hui au médecin la question proprement insensée : cet individu est-il dangereux? (question qui contredit un droit pénal fondé sur la seule condamnation des actes et qui postule une appartenance de nature entre maladie et infraction), les tribunaux reconduisent, à travers des transformations qu'il s'agit d'analyser, les équivoques des vieux monstres séculaires.

2) L'individu à corriger. C'est un personnage plus récent que le monstre. Il est le corrélatif moins des impératifs de la loi et des formes canoniques de la nature que des techniques de dressage avec leurs exigences propres. L'apparition de l' « incorrigible » est contemporaine de la mise en place des techniques de discipline, à laquelle on assiste, pendant le XVIIe et le XVIIIe siècle – à l'armée, dans les écoles, dans les ateliers, puis, un peu plus tard, dans les familles elles-mêmes. Les nouvelles procédures de dressage du corps, du comportement, des aptitudes ouvrent le problème de ceux qui échappent à cette normativité qui n'est plus la souveraineté de la loi.

L' « interdiction » constituait la mesure judiciaire par laquelle un individu était partiellement au moins disqualifié comme sujet de droit. Ce cadre, juridique et négatif, va être en partie rempli, en partie remplacé par un ensemble de techniques et de procédés par quoi on entreprendra de dresser ceux qui résistent au dressage et de corriger les incorrigibles. Le « renfermement » pratiqué sur une large

* Le 4 novembre 1825, Henriette Cornier tranche la tête de Fanny Belon, âgée de dix-neuf mois, dont elle a la garde. Ses avocats demandent à Charles Marc une consultation médico-légale. *Cf.* Marc (C.), *Consultation médicale pour Henriette Cornier, accusée d'homicide commis volontairement et avec préméditation* (1826), in *De la folie considérée dans ses rapports avec les questions médico-judiciaires*, Paris, Baillière, 1840, t. II, pp. 71-130.

Antoine Léger, vigneron de vingt-neuf ans, est traduit devant la cour d'assises de Versailles le 23 novembre 1824, pour attentat à la pudeur avec violence et homicide sur Jeanne Debully, âgée de douze ans et demi. Exposée d'abord dans le *Journal des débats* du 24 novembre 1824, l'affaire est reprise par Étienne Georget dans son livre *Examen des procès criminels des nommés Léger, Feldtmann, Lecouffe, Jean-Pierre et Papavoine, dans lesquels l'aliénation mentale a été alléguée comme moyen de défense, Paris*, Migneret, 1825, pp. 2-16.

Louis Auguste Papavoine, ex-commis de marine, âgé de quarante et un ans, est traduit le 23 février 1825 devant la cour d'assises de Paris pour homicide de deux jeunes enfants commis au bois de Vincennes. *Ibid.*, pp. 39-65.

échelle à partir du XVIIe siècle peut apparaître comme une sorte de formule intermédiaire entre la procédure négative de l'interdiction judiciaire et les procédés positifs de redressement. L'enfermement exclut de fait et fonctionne hors des lois, mais il se donne comme justification la nécessité de corriger, d'améliorer, de conduire à résipiscence, de faire revenir à de « bons sentiments ». À partir de cette forme confuse, mais historiquement décisive, il faut étudier l'apparition à des dates historiques précises des différentes institutions de redressement et des catégories d'individus auxquelles elles s'adressent. Naissances technico-institutionnelles de la cécité, de la surdi-mutité, des imbéciles, des retardés, des nerveux, des déséquilibrés.

Monstre banalisé et pâli, l'anormal du XIXe siècle est aussi un descendant de ces incorrigibles qui sont apparus dans les marges des techniques modernes de « dressement ».

3) L'onaniste. Figure toute nouvelle au XVIIIe siècle. Il apparaît en corrélation avec les nouveaux rapports entre la sexualité et l'organisation familiale, avec la nouvelle position de l'enfant au milieu du groupe parental, avec la nouvelle importance accordée au corps et à la santé. Apparition du corps sexuel de l'enfant.

En fait, cette émergence a une longue préhistoire : le développement conjoint des techniques de direction de conscience (dans la nouvelle pastorale née de la Réforme et du concile de Trente) et des institutions d'éducation. De Gerson à Alphonse de Ligori, tout un quadrillage discursif du désir sexuel, du corps sensuel et du péché de *mollities* est assuré par l'obligation de l'aveu pénitentiaire et une pratique très codée des interrogatoires subtils. On peut dire schématiquement que le contrôle traditionnel des relations interdites (adultères, incestes, sodomie, bestialité) s'est doublé du contrôle de la « chair » dans les mouvements élémentaires de la concupiscence.

Mais, sur ce fond, la croisade contre la masturbation forme rupture. Elle débute avec fracas en Angleterre d'abord, vers les années 1710, avec la publication de l'*Onania* *, puis en Allemagne, avant de se déclencher en France, vers 1760, avec le livre de Tissot **. Sa raison d'être est énigmatique, mais ses effets, innom-

* *Onania, or the Heinous Sin of Self Pollution, and All Its Frightful Consequences in Both Sexes, Considered With Spiritual and Physical Advice To Those Who Have Already Injured Themselves By This Abominable Practice*, Londres, Crouch, 1710. Ouvrage attribué à Bekker.

** D'abord édité en 1758 à la suite de la *Dissertatio de febribus biliosis, seu Historia epidemiae biliosae Lausannensis*, le *Tentamen de morbis ex manustupratione* de Simon Tissot paraît dans une version revue et augmentée sous le titre *L'Onanisme, ou Dissertation physique sur les maladies produites par la masturbation*, Lausanne, Chapuis, 1760.

brables. Les uns et les autres ne peuvent être déterminés qu'en prenant en considération quelques-uns des traits essentiels de cette campagne. Il serait insuffisant, en effet, de n'y voir – et cela dans une perspective proche de Reich qui a inspiré récemment les travaux de Van Ussel * – qu'un processus de répression lié aux nouvelles exigences de l'industrialisation : le corps productif contre le corps de plaisir. En fait, cette croisade ne prend pas, au moins au XVIII[e] siècle, la forme d'une discipline sexuelle générale : elle s'adresse, de manière privilégiée, sinon exclusive, aux adolescents ou aux enfants, et plus précisément encore à ceux des familles riches ou aisées. Elle place la sexualité, ou du moins l'usage sexuel de son propre corps, à l'origine d'une série indéfinie de troubles physiques qui peuvent faire sentir leurs effets sous toutes les formes et à tous les âges de la vie. La puissance étiologique illimitée de la sexualité, au niveau du corps et des maladies, est l'un des thèmes les plus constants non seulement dans les textes de cette nouvelle morale médicale, mais aussi dans les ouvrages de pathologie les plus sérieux. Or, si l'enfant devient par là responsable de son propre corps et de sa propre vie, dans l' « abus » qu'il fait de sa sexualité, les parents sont dénoncés comme les véritables coupables : défaut de surveillance, négligence, et surtout ce manque d'intérêt pour leurs enfants, leur corps et leur conduite, qui les amène à les confier à des nourrices, à des domestiques, à des précepteurs, tous ces intermédiaires dénoncés régulièrement comme les initiateurs de la débauche (Freud reprendra là sa théorie première de la « séduction »). Ce qui se dessine à travers cette campagne, c'est l'impératif d'un nouveau rapport parents-enfants, plus largement une nouvelle économie des rapports intrafamiliaux : solidification et intensification des rapports père-mère-enfants (aux dépens des rapports multiples qui caractérisaient la « maisonnée » large), renversement du système des obligations familiales (qui allaient, autrefois, des enfants aux parents et qui, maintenant, tendent à faire de l'enfant l'objet premier et incessant des devoirs des parents, assignés en responsabilité morale et médicale jusqu'au fin fond de leur descendance), apparition du principe de santé comme loi fondamentale des liens familiaux, distribution de la cellule familiale autour du corps – et du corps sexuel – de l'enfant, organisation d'un lien physique immédiat, d'un corps à corps parents-enfants où se nouent de façon complexe le désir et le pouvoir, nécessité, enfin, d'un contrôle et d'une connaissance médicale externe pour arbitrer et régler ces nouveaux rapports entre la

* Ussel (J. Van), *Sexualunterdrückung*, Hambourg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1970 (*Histoire de la répression sexuelle*, trad. C. Chevalot, Paris, Robert Laffont, 1972).

vigilance obligatoire des parents et le corps si fragile, irritable, excitable des enfants. La croisade contre la masturbation traduit l'aménagement de la famille restreinte (parents, enfants) comme un nouvel appareil de savoir-pouvoir. La mise en question de la sexualité de l'enfant, et de toutes les anomalies dont elle serait responsable, a été l'un des procédés de constitution de ce nouveau dispositif. La petite famille incestueuse qui caractérise nos sociétés, le minuscule espace familial sexuellement saturé où nous sommes élevés et où nous vivons s'est formé là.

L'individu « anormal » que, depuis la fin du XIX[e] siècle, tant d'institutions, de discours et de savoirs prennent en compte dérive à la fois de l'exception juridico-naturelle du monstre, de la multitude des incorrigibles pris dans les appareils de redressement et de l'universel secret des sexualités enfantines. À vrai dire, les trois figures du monstre, de l'incorrigible et de l'onaniste ne vont pas exactement se confondre. Chacune s'inscrira dans des systèmes autonomes de référence scientifique : le monstre, dans une tératologie et une embryologie qui ont trouvé, avec Geoffroy Saint-Hilaire *, leur première grande cohérence scientifique; l'incorrigible, dans une psychophysiologie des sensations, de la motricité et des aptitudes; l'onaniste, dans une théorie de la sexualité qui s'élabore lentement à partir de la *Psychopathia Sexualis* de Kaan **.

Mais la spécificité de ces références ne doit pas faire oublier trois phénomènes essentiels, qui l'annulent en partie ou du moins la modifient : la construction d'une théorie générale de la « dégénérescence » qui, à partir du livre de Morel (1857) ***, va, pendant plus d'un demi-siècle, servir de cadre théorique, en même temps que de justification sociale et morale, à toutes les techniques de repérage, de classification et d'intervention sur les anormaux; l'aménagement d'un réseau institutionnel complexe qui, aux confins de la médecine et de la justice, sert à la fois de structure d' « accueil » pour les anormaux et d'instrument pour la « défense » de la société; enfin, le mouvement par lequel l'élément le plus récemment apparu dans l'histoire (le problème de la sexualité enfantine) va recouvrir les deux autres, pour devenir, au

* Geoffroy Saint-Hilaire (E.), *La Philosophie anatomique*, Paris, Rignoux, 1822, t. II et III : *Des monstruosités humaines. Considérations générales sur les monstres, comprenant une théorie des phénomènes de la monstruosité*, Paris, J. Tastu, 1826. Cf. aussi Geoffroy Saint-Hilaire (I.), *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ou Traité de tératologie*, Paris, Baillière, 1832-1837, 4 vol.

** Kaan (H.), *Psychopathia Sexualis*, Leipzig, Voss, 1844.

*** Morel (B.A.), *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives*, Paris, Baillière, 1857.

XXe siècle, le principe d'explication le plus fécond de toutes les anomalies.

L'Antiphysis, que l'épouvante du monstre portait jadis à la lumière d'un jour exceptionnel, c'est l'universelle sexualité des enfants qui la glisse maintenant sous les petites anomalies de tous les jours.

Depuis 1970, la série des cours a porté sur la lente formation d'un savoir et d'un pouvoir de normalisation à partir des procédures juridiques traditionnelles du châtiment. Le cours de l'année 1975-1976 terminera ce cycle par l'étude des mécanismes par lesquels, depuis la fin du XIXe siècle, on prétend « défendre la société ».

*

Le séminaire de cette année a été consacré à l'analyse des transformations de l'expertise psychiatrique en matière pénale depuis les grandes affaires de monstruosité criminelle (cas princeps : Henriette Cornier) jusqu'au diagnostic des délinquants « anormaux ».

Sommaire des autres tomes

TOME I

1954

1957

1961

1962

1963

1964

saignent. (Sur *L'Énéide* de P. Klossowski). – 28. Le *Mallarmé* de J.-P. Richard. – 29. L'obligation d'écrire.

1965

30. Philosophie et psychologie. – 31. Philosophie et vérité. – 32. *Les Suivantes.*

1966

33. La prose du monde. – 34. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses.* – 35. À la recherche du présent perdu. – 36. L'arrière-fable. – 37. Entretien avec Madeleine Chapsal. – 38. La pensée du dehors. – 39. L'homme est-il mort? – 40. Une histoire restée muette. – 41. Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage. – 42. Qu'est-ce qu'un philosophe? – 43. C'était un nageur entre deux mots. – 44. Message ou bruit?

1967

45. Introduction générale aux *Œuvres philosophiques complètes* de F. Nietzsche. – 46. Nietzsche, Freud, Marx. – 47. La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est « aujourd'hui ». – 48. Sur les façons d'écrire l'histoire. – 49. La *Grammaire générale* de Port-Royal. – 50. Che cos'è Lei Professor Foucault? (« Qui êtes-vous, professeur Foucault? »). – 51. Les mots et les images.

1968

52. Les déviations religieuses et le savoir médical. – 53. Ceci n'est pas une pipe. – 54. En intervju med Michel Foucault (« Interview avec Michel Foucault »). – 55. Foucault répond à Sartre. – 56. Une mise au point de Michel Foucault. – 57. Lettre de Michel Foucault à Jacques Proust. – 58. Réponse à une question. – 59. Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie.

1969

60. Introduction, *in* Arnauld (A.) et Nicole (P.), *Grammaire générale et raisonnée.* – 61. Conversazione con Michel Foucault (« Conversation avec M. Foucault »). – 62. Médecins, juges et sorciers au XVIIe siècle. – 63. Maxime Defert. – 64. Ariane s'est pendue. – 65. Précision. – 66. Michel Foucault explique son dernier livre. – 67. Jean Hyppolite. 1907-1968. – 68. La naissance d'un monde. – 69. Qu'est-ce qu'un auteur? – 70. Linguistique et sciences sociales. – 71. *Titres et Travaux.*

TOME III

1976

166. Une mort inacceptable (l'affaire Mirval). – 167. Les têtes de la politique. – 168. La politique de la santé au XVIIIe siècle. – 169. Questions à Michel Foucault sur la géographie. – 170. Crisis de un modelo en la medicina? (« Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine? »). – 171. Sur *Histoire de Paul.* – 172. Michel Foucault : crimes et châtiments en U.R.S.S. et ailleurs. – 173. L'extension sociale de la norme. – 174. Hanzai tosite no chishiki (« Le savoir comme crime »). – 175. Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir. – 176. Sorcellerie et folie. – 177. Points de vue. – 178. Des questions de Michel Foucault à *Hérodote.* – 179. Bio-histoire et bio-politique. – 180. Entretien avec Michel Foucault : « Moi, Pierre Rivière ». – 181. L'Occident et la vérité du sexe. – 182. Pourquoi le crime de Pierre Rivière? – 183. Ils ont dit de Malraux. – 184. La fonction politique de l'intellectuel. – 185. Le retour de Pierre Rivière. – 186. Le discours ne doit pas être pris comme... – 187. Il faut défendre la société.

1977

188. Préface à *My Secret Life.* – 189. Préface, *in* Deleuze (G.) et Guattari (F.), *Anti-Œdipus : Capitalism and Schizophrenia.* – 190. Sexualität und Wahrheit (« Sexualité et vérité »). – 191. Préface, *in* Debard (M.) et Hennig (J.-L.), *Les Juges kakis.* – 192. Intervista a Michel Foucault (« Entretien avec Michel Foucault »). – 193. Corso del 7 gennaio 1976 (« Cours du 7 janvier 1976 »). – 194. Corso del 14 gennaio 1976 (« Cours du 14 janvier 1976 »). – 195. L'œil du pouvoir. – 196. El nacimiento de la medicina social (« La naissance de la médecine sociale »). – 197. Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps. – 198. La vie des hommes infâmes. – 199. Le poster de l'ennemi public n° 1. – 200. Non au sexe roi. – 201. Les matins gris de la tolérance. – 202. L'asile illimité. – 203. Paris, galerie Bastida-Navazo, avril 1977 (sur le peintre Maxime Defert). – 204. La grande colère des faits (sur A. Glucksmann). – 205. L'angoisse de juger. – 206. Le jeu de Michel Foucault (entretien sur l'*Histoire de la sexualité*). – 207. Une mobilisation culturelle. – 208. Le supplice de la vérité. – 209. Enfermement, psychiatrie, prison. – 210. Va-t-on extrader Klaus Croissant? – 211. Michel Foucault : « Désormais la sécurité est au-dessus des lois ». – 212. El poder, una bestia magnifica (« Le pouvoir, une bête magnifique »). – 213. Michel Foucault, la sécurité et l'État. – 214. Lettre à quelques leaders de la gauche. – 215. Die Folter, das ist die Vernunft (« La torture, c'est la raison »). – 216. Kenryoku to chi (« Pouvoir et savoir »). – 217. Wir fühlten uns als schmutzige Spezies (« Nous nous sentions comme une sale espèce »). – 218. Pouvoirs et stratégies.

1978

219. Introduction by Michel Foucault (« Introduction par Michel Foucault »). – 220. About the Concept of the « Dangerous Individual » in 19th Century Legal Psychiatry (« L'évolution de la notion d' " individu dangereux " dans la psychiatrie légale du XIXe siècle »). – 221. Dialogue on Power (« Dialogue sur le pouvoir »). – 222. Kyôki to shakai (« La folie et la société »). – 223. Quatrième de couverture in *Herculine Barbin, dite Alexina B.* – 224. Eugène Sue que j'aime. – 225. Une érudition étourdissante. – 226. Alain Peyrefitte s'explique... et Michel Foucault lui répond. – 227. La grille politique traditionnelle. – 228. Attention : danger. – 229. Incorporacion del hospital en

la tecnologia moderna (« L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne »). – 230. Sei to seiji wo Kataru (« Sexualité et politique »). – 231. La société disciplinaire en crise. – 232. Gendai no Kenryoku wo tou (« La philosophie analytique du pouvoir »). – 233. Sei to Kenryoku (« Sexualité et pouvoir »). – 234. Tetsugaku no butai (« La scène de la philosophie »). – 235. Sekai-ninshiki no hôhô : marx-shusi wo dô shimatsu suruka (« La méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme »). – 236. Michel Foucault to zen : zendera taizai-ki (« Michel Foucault et le zen : un séjour dans un temple zen »). – 237. Il misterioso ermafrodito (« Le mystérieux hermaphrodite »). – 238. Precisazioni sul potere. Riposta ad alcuni critici (« Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques »). – 239. La « governamentalità » (« La " gouvernementalité " »). – 240. Du bon usage du criminel. – 241. L'esercito, quando la terra trema (« L'armée quand la terre tremble »). – 242. M. Foucault. Conversazione senza complessi con il filosofo che analizza le « strutture del potere » (« M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les " structures du pouvoir " »). – 243. La scia ha cento anni di ritardo (« Le chah a cent ans de retard »). – 244. Teheran : la fede contro la scia (« Téhéran : la foi contre le chah »). – 245. À quoi rêvent les Iraniens? – 246. Le citron et le lait. – 247. Ein gewaltiges Erstaunen (« Une énorme surprise »). – 248. Una rivolta con le mani nude (« Une révolte à mains nues »). – 249. Sfida all' opposizione (« Défi à l'opposition »). – 250. I « reportages » di idee (« Les " reportages " d'idées »). – 251. Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne. – 252. La rivolta dell'Iran corre sui nostri delli minicasette (« La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes »). – 253. Il mitico capo della rivolta dell'Iran (« Le chef mythique de la révolte »). – 254. Lettera di Foucault all'*Unità* (« Lettre de Foucault à *L'Unità* »). – 255. Sécurité, territoire, population.

1979

256. Préface de Michel Foucault. – 257. La politique de la santé au XVIIIe siècle. – 258. What is an author? (« Qu'est-ce qu'un auteur? »). – 259. L'esprit d'un monde sans esprit. – 260. Manières de justice. – 261. Una polveriera chiamata Islam (« Une poudrière appelée islam »). – 262. Michel Foucault et l'Iran. – 263. La loi de la pudeur. – 264. Un plaisir si simple. – 265. Lettre ouverte à Mehdi Bazargan. – 266. Pour une morale de l'inconfort. – 267. Michel Foucault : le moment de vérité. – 268. Vivre autrement le temps. – 269. Inutile de se soulever? – 270. La stratégie du pourtour. – 271. Nanmin mondai ha 21 seiku minzoku daiidô no zenchô da (« " Le problème des réfugiés est un présage de la grande migration du XXIe siècle ". Interview exclusive du philosophe français M. Foucault »). – 272. Foucault Examines Reason in Service of State Power (« Foucault étudie la raison d'État »). – 273. Luttes autour des prisons. – 274. Naissance de la biopolitique.

TOME IV

1980

275. Préface, *in* Knobelspiess (R.), *QHS : Quartier de haute sécurité*. – 276. Introduction, in *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*. – 277. La poussière et le nuage (M. Perrot, *L'Impossible Prison*). – 278. Table ronde du 20 mai 1978, *in* Perrot (M.), éd., *L'Impossible Prison*. – 279. *Postface, in* Perrot (M.), éd., *L'Impossible Prison*. – 280. Foucault Examines Reason in Service of State Power (« Foucault étudie la raison d'État »). – 281. Conversazione con Michel Foucault (« Conversation avec Michel Foucault »). – 282. Toujours les prisons. – 283. *Le Nouvel Observateur* e l'Unione della sinistre (« *Le Nouvel Observateur* et l'Union de la gauche »). – 284. Les quatre cavaliers de l'Apocalypse et les vermisseaux quotidiens. – 285. Le philosophe masqué. – 286. L'immaginazione dell'Ottocento (« L'imagination du XIXe siècle »). – 287. Le vrai sexe. – 288. Roland Barthes (12 novembre 1915-26 mars 1980). – 289. Du gouvernement des vivants.

1981

290. Préface à la deuxième édition, *in* Vergès (J.), *De la stratégie judiciaire*. – 291. « Omnes et singulatim » : Towards a Criticism of Political Reason (« " Omnes et singulatim " : vers une critique de la raison politique »). – 292. Lettre à Roger Caillois in *Hommage à Roger Caillois*. – 293. De l'amitié comme mode de vie. – 294. Le dossier « peine de mort ». Ils ont écrit contre. – 295. Sexuality and Solitude (« Sexualité et solitude »). – 296. Est-il donc important de penser? – 297. As malhas do poder (« Les mailles du pouvoir »). – 298. Michel Foucault : il faut tout repenser, la loi et la prison. – 299. Lacan, il « liberatore » della psicanalisi (« Lacan, le " libérateur de la psychanalyse " »). – 300. Contre les peines de substitution. – 301. Punir est la chose la plus difficile qui soit. – 302. Les réponses de Pierre Vidal-Naquet et de Michel Foucault (l'état de guerre en Pologne). – 303. Notes sur ce qu'on lit et entend (même sujet). – 304. Subjectivité et vérité.

1982

305. Pierre Boulez, l'écran traversé. – 306. The Subject and Power (« Le sujet et le pouvoir »). – 307. La pensée, l'émotion. – 308. Conversation avec Werner Schroeter. – 309. Rekishi heno Kaiki (« Un premier pas de la colonisation de l'Occident »). – 310. Space, Knowledge and Power (« Espace, savoir et pouvoit »). – 311. Entretien avec M. Foucault. – 312. Le combat de la chasteté. – 313. The Social Triumph of the Sexual Will : A Conversation with Michel Foucault (« Le triomphe social du plaisir sexuel : une conversation avec Michel Foucault »). – 314. Des caresses d'hommes considérées comme un art. – 315. As malhas do poder (« Les mailles du pouvoir »). – 316. Le terrorisme ici et là. – 317. Sexual Choice, Sexual Act (« Choix sexuel, acte sexuel »). – 318. Foucault : non aux compromis. – 319. Michel Foucault : « Il n'y a pas de neutralité possible. » – 320. En abandonnant les Polonais, nous renonçons à une part de nous-mêmes. – 321. Michel Foucault : « L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée. » – 322. L'âge d'or de la lettre de cachet. – 323. L'herméneutique du sujet.

1983

324. Des travaux. – 325. Un système fini face à une demande infinie. – 326. On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress (« À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours »). – 327. Ça ne m'intéresse pas. – 328. À propos des faiseurs. – 329. L'écriture de soi. – 330. Structuralisme and Post-Structuralism (« Structuralisme et poststructuralisme »). – 331. An Exchange with Michel Foucault (« Échange avec Michel Foucault »). – 332. Rêver de ses plaisirs. Sur l' « onirocritique » d'Artémidore. – 333. Michel Foucault/Pierre Boulez. La musique contemporaine et le public. – 334. La Pologne, et après? – 335. Vous êtes dangereux. – 336. Michel Foucault, an Interview with Stephen Riggins (« Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins »). – 337. ... ils ont déclaré... sur le pacifisme, sa nature, ses dangers, ses illusions. – 338. Usage des plaisirs et techniques de soi.

1984

1985

1988

1970

1971

1972

1973

1974

1975

Michel Foucault, Dits et écrits

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

RAYMOND ROUSSEL (1963).

LES MOTS ET LES CHOSES (1966).

L'ARCHÉOLOGIE DU SAVOIR (1969).

L'ORDRE DU DISCOURS (1971).

HISTOIRE DE LA FOLIE À L'ÂGE CLASSIQUE (1972).

MOI, PIERRE RIVIÈRE, AYANT ÉGORGÉ MA MÈRE, MA SŒUR ET MON FRÈRE... *Un cas de parricide au XIXe siècle* (1973).

SURVEILLER ET PUNIR (1975).

HERCULINE BARBIN DITE ALEXINA B., *présenté par M. Foucault* (1978).

HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ.
- I. La Volonté de savoir (1976).
- II. L'Usage des plaisirs (1984).
- III. Le Souci de soi (1984).

LE DÉSORDRE DES FAMILLES. LETTRES DE CACHET DES ARCHIVES DE LA BASTILLE AU XVIII[e] SIÈCLE, *en collaboration avec Arlette Farge* (1982).

BIBLIOTHÈQUE
DES SCIENCES HUMAINES

Volumes publiés

CLAUDE ADDAS : *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge.*
RAYMOND ARON : *Les Étapes de la pensée sociologique.*
RAYMOND ARON : *Études politiques.*
RAYMOND ARON : *Penser la guerre, Clausewitz,* I et II.
RAYMOND ARON : *Introduction à la philosophie de l'histoire.*
MARC AUGÉ : *Génie du paganisme.*
ÉTIENNE BALÁZS : *La Bureaucratie céleste.*
JEAN BAUDRILLARD : *L'Échange symbolique et la mort.*
ÉMILE BENVENISTE : *Problèmes de linguistique générale,* I et II.
AUGUSTIN BERQUE : *Le Sauvage et l'Artifice.*
JACQUES BERQUE : *L'Égypte : impérialisme et révolution.*
JACQUES BERQUE : *Langages arabes du présent.*
ROGER CAILLOIS : *Approches de l'imaginaire.*
ROGER CAILLOIS : *Approches de la poésie.*
ROGER CAILLOIS ET G.-E. VON GRUNEBAUM : *Le Rêve et les sociétés humaines.*
GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE : *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon.*
ELIAS CANETTI : *Masse et puissance.*
MICHEL CHODKIEWICZ : *Le Sceau des saints.*
JACQUELINE DELANGE : *Arts et peuples de l'Afrique noire.*
ERNESTO DE MARTINO : *La Terre du remords.*
MARCEL DETIENNE : *L'Invention de la mythologie.*
GEORGES DEVEREUX : *Essais d'ethnopsychiatrie générale.*
WENDY DONIGER : *Śiva. Érotique et ascétique.*
HUBERT DREYFUS ET PAUL RABINOW : *Michel Foucault, un parcours philosophique.*
DANY-ROBERT DUFOUR : *Les Mystères de la trinité.*
GEORGES DUMÉZIL : *Mythe et épopée,* I, II et III.
GEORGES DUMÉZIL : *Idées romaines.*
GEORGES DUMÉZIL : *Fêtes romaines d'été et d'automne,* suivi de *Dix Questions romaines.*
GEORGES DUMÉZIL : *Les Dieux souverains des Indo-Européens.*
GEORGES DUMÉZIL : *Apollon sonore* et autres essais.
GEORGES DUMÉZIL : *La Courtisane et les seigneurs colorés* et autres essais.
GEORGES DUMÉZIL : *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux.*
LOUIS DUMONT : *Homo hierarchicus.*

LOUIS DUMONT : *Homo aequalis.*
LOUIS DUMONT : *L'Idéologie allemande. Homo aequalis,* II.
LOUIS DUMONT : *La Tarasque.*
A. P. ELKIN : *Les Aborigènes australiens.*
E. E. EVANS-PRITCHARD : *Les Nuer.*
E. E. EVANS-PRITCHARD : *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé.*
CLAUDINE FABRE-VASSAS : *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon.*
ANTOINE FAIVRE : *Accès de l'ésotérisme occidental.*
JEANNE FAVRET-SAADA : *Les Mots, la mort, les sorts.*
MICHEL FOUCAULT : *Les Mots et les Choses.*
MICHEL FOUCAULT : *L'Archéologie du savoir.*
PIERRE FRANCASTEL : *La Figure et le Lieu.*
NORTHROP FRYE : *Anatomie de la critique.*
J. K. GALBRAITH : *Le Nouvel État industriel* (nouvelle édition).
J. K. GALBRAITH : *La Science économique et l'intérêt général.*
MARCEL GAUCHET : *Le Désenchantement du monde.*
MARCEL GAUCHET ET GLADYS SWAIN : *La Pratique de l'esprit humain. L'institution asilaire et la révolution démocratique.*
CLIFFORD C. GEERTZ : *Bali. Interprétation d'une culture.*
E. H. GOMBRICH : *L'Art et l'Illusion.*
LUC DE HEUSCH : *Pourquoi l'épouser?* et autres essais.
LUC DE HEUSCH : *Le Sacrifice dans les religions africaines.*
J. ALLAN HOBSON : *Le Cerveau rêvant.*
GERALD HOLTON : *L'Imagination scientifique.*
SIR JULIAN HUXLEY : *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal.*
M. IZARD ET P. SMITH : *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie.*
FRANÇOIS JACOB : *La Logique du vivant.*
PIERRE JACOB : *De Vienne à Cambridge.*
ABRAM KARDINER : *L'Individu dans la société.*
ROBERT KLEIN : *La Forme et l'Intelligible.*
THOMAS S. KUHN : *La Tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences humaines.*
PAUL LAZARSFELD : *Philosophie des sciences morales.*
EDMUND LEACH : *L'Unité de l'homme* et autres essais.
CLAUDE LEFORT : *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique.*
MICHEL LEIRIS : *L'Afrique fantôme.*
MAURICE LÉVY-LEBOYER ET JEAN-CLAUDE CASANOVA : *Entre l'État et le marché. L'économie française des années 1880 à nos jours.*
BERNARD LEWIS : *Le Langage politique de l'Islam.*
GILLES LIPOVETSKY : *L'Empire de l'éphémère.*
IOURI LOTMAN : *La Structure du texte artistique.*
HENRI MENDRAS : *La Seconde Révolution française, 1965-1984.*
HENRI MENDRAS ET ALII : *La Sagesse et le Désordre. France 1980.*
HENRI MENDRAS ET DOMINIQUE SCHNAPPER : *Six manières d'être européen.*
ALFRED MÉTRAUX : *Religion et magies indiennes d'Amérique du Sud.*
ALFRED MÉTRAUX : *Le Vaudou haïtien.*
WILHELM E. MÜHLMANN : *Messianismes révolutionnaires du tiers monde.*
GUNNAR MYRDAL : *Le Défi du monde pauvre.*
MAX NICHOLSON : *La Révolution de l'environnement.*
OUVRAGE COLLECTIF (Sous la direction de M. LÉVY-LEBOYER et J.-Cl. CASANOVA) : *Entre l'État et le marché.*
ERWIN PANOFSKY : *Essais d'iconologie.*
ERWIN PANOFSKY : *L'Œuvre d'art et ses significations.*
KOSTAS PAPAIOANNOU : *De Marx et du marxisme.*
DENISE PAULME : *La Mère dévorante.*
MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ : *Carnaval Brésilien. Le vécu et le mythe.*
KARL POLANYI : *La Grande Transformation.*
PHILIPPE PONS : *D'Edo à Tōkyō.*
ILYA PRIGOGINE ET ISABELLE STENGERS : *La Nouvelle Alliance. Métamorphoses de la science.*
VLADIMIR JA. PROPP : *Morphologie du conte.*
VLADIMIR JA. PROPP : *Les Racines historiques du conte merveilleux.*
HENRI-CHARLES PUECH : *En quête de la gnose,* I et II.
GÉRARD REICHEL-DOLMATOFF : *Desana, le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés.*
LLOYD G. REYNOLDS : *Les Trois Mondes de l'économie.*
PIERRE ROSANVALLON : *Le Moment Guizot.*
GILBERT ROUGET : *La Musique et la transe.*
MARSHALL SAHLINS : *Âge de pierre, âge d'abondance.*
MARSHALL SAHLINS : *Critique de la sociobiologie.*
MARSHALL SAHLINS : *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle.*
MEYER SCHAPIRO : *Style, artiste et société.*
CARL SCHMITT : *Théologie politique 1922-1969.*
DOMINIQUE SCHNAPPER : *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990.*
JOSEPH A. SCHUMPETER : *Histoire de l'analyse économique. I. L'âge des fondateurs. II. L'âge classique. III. L'âge scientifique.*
JERROLD SEIGEL : *Paris bohême. 1830-1930.*
ANDREW SHONFIELD : *Le Capitalisme d'aujourd'hui.*
OTA ŠIK : *La Troisième Voie.*
GÉRARD SIMON : *Kepler astronome astrologue.*
ERNST TROELTSCH : *Protestantisme et modernité.*
VICTOR W. TURNER : *Les Tambours d'affliction.*

THORSTEIN VEBLEN : *Théorie de la classe de loisir.*

YVONNE VERDIER : *Façons de dire, façons de faire.*

LOUP VERLET : *La Malle de Newton.*

NATHAN WACHTEL : *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIe siècle.*

MAX WEBER : *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société.*

EDGAR WIND : *Art et Anarchie.*

PAUL YONNET : *Jeux, modes et masses. La société française et le moderne, 1945-1985.*